الكاشف الصغير

عن عقائد ابن تيمية

تأليف

سعيد عبد اللطيف فودة

دار الرازي

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية :
(١٨٩٢/١٠/١٩٩٩).
رقم التصنيف : (٢٤٢).
المؤلف ومن هو في حكمه : سعيد عبد اللطيف فودة
عنوان الكتاب : الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية .
الموضوع الرئيسي : ١ - الديانات .
٢ - الدين الإسلامي - العقيدة .
عدد الصفحات : (٥٠٤ص) .
قياس القطع : ١٧×٢٤سم .
عدد النسخ : (٢٠٠٠ نسخة) .

تُطلب جميع منشوراتنا على العنوان التالي :
دار الرازي للنشر
ص.ب ١٨٣٤٧٩ عمّان ١١١١٨ الأردن
هاتف : ٤٦٤٦١٠٦ - فاكس ٥١٦٥٢٢٦
E-mail: al-razi @iname.com

دار الرازي
للطباعة والنشر والتوزيع
عمان - الأردن

تنضيد وإخراج
دار سراج للدعاية والاعلان
تلفاكس ٥٦٨٣٦٠٥ الأردن - عمان - جبل الحسين

الطبعة الأولى
1420هـ© 2000م

الإهـداء

أهدي هذا الكتاب إلى الإمام الكبير فخر الدين الرازي رحمه الله ونفعنا بعلومه، الذي كان له الفضل في كسر شوكة المجسمة في زمانه، وكان سبباً كبيراً في الكشف عن المتسترين منهم بين صفوف أهل السنة بعد ذلك.

وإلى العلّامة الكبير محمد زاهد الكوثري رحمه الله وضاعف ثوابه، الذي كان سبباً كبيراً في الكشف عن أوكار التجسيم في هذا العصر وذلك بما أصدره من كتب ورسائل في هذا المجال.

وإلى كلِّ مَنْ يعتقد عقيدة التنزيه، ويفضل الصراحة والوضوح في النقد والبحث على المجاملات والرسوم البالية.

أهدي هذا الكتاب إلى الموافق لكي يتثبت مما هو عليه، وإلى المخالف ليندفع إلى إعادة النظر بفكر جادٍّ مجرَّدٍ فيما هو فيه، فالأمْرُ جَدٌّ واللهِ ليسَ بالهزل.

كلمة حول الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية

للدكتور «جمال أبو حسان»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد:

فقد ابتلي العلم وأهلُه في هذا الزمان بطوائف متعددة صارت في طرق متفرقة. فمنها ما لا يحفل بتراث ولا دين لجأ إلى الإلحاد وصار يدعو إليه على رؤوس الإشهاد.

ومنها طائفة عمدت إلى ما شاده الأقدمون فرأى أهلها فيه أن هذا بغيتهم وهذا دينهم لا يتحركون عنه ولا يميلون فأخذوا يطوفون حوله شاكرين ويرددون أن ما بني من المتقدمين لا شك أن فيه هداية المتأخرين، فاعتكفوا في هذا الباب وأقفلوا عقولهم عن كل باب ثم نبتت من هؤلاء نابتة قصارى ما عندها أفهام سقيمة وآراء عقيمة رأت أن تحاكم الأمة إلى ضعف صارت إليه فما خرج عن هذا الضعف الذي آلت إليه يجب أن يحارب وأن تشد دونه النوافذ والأبواب.

ومن الطوائف طائفة قرأت ما شاده الأقدمون فرأت أنهم دونه ولا تستطيع أن تناله فغاظها فحمل أهلها معاول هدم وبدأوا يحاولون دك ذلك البنيان من غير أن يحترموا ما قدمه الأقدمون من الخير والإحسان.

وفي غفلة عن أعين المخلصين والعلماء سارت هذه الطوائف بين الناس حتى عَسُرَ على كثير من العباد التمييز بين الحق والباطل.

ولا شك في أن سكوت أهل العلم عن تبيان باطل أهل الباطل وانحراف أهل الانحراف يصيب العامة بتردد مشين لا يستطيعون معه تنسّم عبير الحق ولا التخلص من روائح الباطل فيلجأون إلى ما كان يسيرا وإن كان فيه كل الخطر لأن العامة والدهماء أحب إليهم أن يتخلصوا من التكاليف وينهضوا إلى كل أمر خفيف.

وقديماً أصاب أهلَ العلم من أوزار هذه الطوائف شيءٌ كثيرٌ سطرته كتب التاريخ بما يحيّر الألباب ولكن الله تعالى غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

وممّن أصابه من سهام هؤلاء الشيخ ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم حيث ابتلي هذا الرجل بطائفتين طائفة محبة وطائفة مبغضة.

فأما المحبون فقد أوغلوا فيه حتى عدوه قديساً لا يخطىء، وهم وإن لم يصرّحوا بهذا إلا أن دلائل أقوالهم وأفعالهم لا تدل إلا على هذا الغلو البائن حتى إن من هؤلاء من لا يعجبه ما شهر عن إمام دار الهجرة من أن كل أحد يؤخذ منه ويُرَدُّ عليه إلا صاحب هذا القبر فرأوا أنّ هذا القول ينطبق على كل أحد إلا ابن تيمية. وأما طائفة المبغضين فقد رأوا في ابن تيمية ما لا يَحسُن أن يسجّل في كتاب غلواً وتطرفاً وكلتا الطائفتين على طرفي نقيض وهي مخطئة لا محالة لأنهما تجنبتا الرفق فيما صنعتا وجاء في الحديث: «ما كان الرفق في شيء إلا زانه وما نزع من شيء إلا شانه» ولا يجتمع الغلو مع الرفق.

وقد علا النزاع بين الطائفتين وطار وكاد أن يسدَّ منافذ الأقطار حتى ثارت منه مخاصمة لا يكاد يسلم منها أحد، وإذ قد صار الأمر إلى ذلك فقد علت سهام التضليل والتفسيق والتكفير بين الطائفتين مما لا يؤذن بخير ويوشك أن يقضّ جامعة المسلمين. وكان المظنون من أهل العلم والدين أن يردّوا عادية الطائفتين بما يظهرونه من الحجج التي تقمع الباطل وتعلي منار الحق. وإذ لم يفعلوا فقد كان عليهم أن يقفوا حكماً بين الطائفتين يمنعون اعتداء أيهما على الأخرى ولكن لم يكن هذا ولا ذاك.

وأحسب أن تطاير شرر الخلاف إلى هذه الحال المشينة وراءَه أيادي سوء تحركه ولا أحسبهم إلا ممنَ لا يحب أن تقوم للدين قائمة ولا أن تظهر في الأمة وحدة ولا جامعة. ولا يبعد أن يكون هؤلاء من الذين نافقوا أو ناصبوا المسلمين عداءً ظاهراً فالله حسبنا وهو حسيب مَن ألّب علينا وكالب وزعم أنه لا يُقهر ولا يغالب.

ولا يفوتني التأكيد على أن العصمة في ديننا هي لمن عصمه الله ولم يظهر هذا إلا لأنبياء الله ومن عداهم فليس من العصمة في فتيل ولا قطمير، وكل يؤخذ من قوله ويردّ عليه إلا سيدنا رسول الله ﷺ.

كما لا يفوتني تقرير أن ردّ كلام عالم أو مناقشته لا يعني تكفيره أو التقليل من شأنه فهذا أمر لا ينبغي أن يكون غرضاً لعالم أو متعلم وإنما يكون الغرض بإظهار الحق ومن تابعه والرجال يعرفون بالحق ولا يعرف الحق بالرجال وإنما بأدلته وبراهينه ومظاهره.

وإذ قد كان من أمر ابن تيمية ما كان فإنا كنا نتربص عالماً ينهض ببيان أفكار ابن تيمية كما هي دون تزيد وظهر مثل هذا في ثنايا بعض المؤلفات والكتب ولم يكن منها كتاب مختص يعالج الأمر هذا على الخصوص دون إلحاق له بأمور أخرى مع شدة التربص والترقب حتى جاءني الأستاذ النابه البحاثة الجاد «سعيد فودة» بكتابه «الكاشف الصغير» فوجدته قد أربى على الغاية وأتى بما تنشرح له الصدور في جانب بيان أقوال ابن تيمية على ما هي عليه دون تزيد أو استنباط، وإنما حاول شرح هذا الكلام حسب جهده وطاقته لتتضح صورته ولتبين معالمه. مستمداً كل ذلك من كتب ابن تيمية وحده ولم يعمد إلى أي كتاب من كتب من خاصمه فينقل عنه مذهباً أو رأياً لابن تيمية وهذا مذهب قويم في تحقيق الأفكار ليبينَ صحيحها من سقيمها ويظهر عوجها من مستقيمها.

وليس من غرض الكاتب في كتابه تكفيرُ ابن تيمية ولا الحكم عليه. فهو قد أفضى إلى الله بما عمل وأمره إلى الله ولكن الغرضَ بيان الحق لمن خَلَف بعده سواءً أكان من المحبين أم من المبغضين.

وفي بيان الحق على ما هو عليه محاولة جادة لتحقيق جامعة المسلمين وتوحيد قلوبهم وهذا هدف نبيل وغاية سامية حُقّ على كل ذي دين أن يسعى إليها.

وليس هذا الكتاب موجهاً إلا إلى أولي الأحلام والنهى وليس من غرضه أن يكون هدفاً للمغرضين ولا الجاهلين فهؤلاء لا ينفع معهم توارد الحجج لأنه يرفع مقامهم ويعزز مكانتهم وغاية ما ينفع مع هؤلاء أن يوقفوا على باطلهم ويعرفوا حالهم وشأنهم ولا يلتفت إليهم إن أبوا إلا ما هم فيه وحينئذ لا ينفع مع الجاهل إلا التأديب.

والحاصل أن هذا الكتاب من أحق الكتب بالقراءة وأولاها بالعناية لأنه إن شاء الله سيعد الحق إلى نصابه ويظهر فيه مذهب الشيخ ابن تيمية على ما هو عليه ليكون بذلك سبيلاً إلى من كان يقدم رجلاً ويؤخر أخرى أن ينظر إلى نفسه فيعتمد على كلتا قدميه.

أسألُ الله لهذا الكتاب أن يشئمَ ويُتهِم[1] ويُنْجِد ويَغُور وأن ينتفع به الخاصة والجمهور وأن يكون صاحبه ممن يرجو به تجارة لن تبور.



(١) أخذاً من الشام وتهامة.



المقدمــة

الحمد لله الذي تعالى عن أوهام الناس وأذواقهم، وتنزه عن ملابسة الحوادث في صفاتهم، واحتجب بتفصيلات كمالاته عن عقولهم وإدراكاتهم. والصلاة والسلام على أشرف البشر وأكمل الخلق سيدنا محمد المجعول نوراً يهدي الخليقة إلى سبيل الكمال في الدنيا والآخرة، قصر اللسان عن تعداد فضائله، وكَلَّ الفؤاد عن إدراك مفاخره.

أما بعـد،

فإن الافتخار بالإسلام واجب على المسلمين لأنه عطية من ربِّ العالمين وهو الشريعة الكاملة المشتملة على التكاليف الشريفة التي تسعد البشر في الدنيا وبها ينالون العز في الآخرة، وفيه يجد الإنسان أصول حقائق الوجود وقواعده الكلية، ومنه يعرف غاياته التي ينبغي له التوجه إليها والعمل من أجلها.

ولا يوجد دين أو مذهب بَيَّنَ من المعارف مثلما قدَّم لنا الإسلام فهو آخر الأديان وأكملها. وأشرف تلك المعارف التي تتعلق بخالق الكون ومنزل الإسلام، هي المعارف الإلهية التي هي أعلى أنواع العلوم لتعلقها بأعلى مراتب الوجود.

والمعارف الإلهية لها جوانب عديدة كمعرفة التنزيه والأفعال والصفات وما يتعلق بهذه من منازل. وكتابنا هذا يدور حول الركن الأول وهو التنزيه الذي اتفق عليه جمهور الأمة الإسلامية، فعلماء المسلمين من سائر الفرق على اختلافهم في عدد من المسائل اتفقوا على إثبات التنزيه ونفي التشبيه.

وأكبر هذه الفرق وأولاهم بالحق والصواب هم أهل السنة أهل الحق، وهم الأشاعرة وأصحابهم الماتريدية، فهؤلاء يتبعهم جماهير المسلمين، لم يختلف معهم لا المعتزلة ولا الشيعة ولا الزيدية ولا الإباضية ولا غيرهم من الفرق الإسلامية على وجوب تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث والأجسام، وإثبات صفات الكمال اللائقة به جلَّ شأنه، لم يخالف في ذلك إلا طائفة لم تزل في سائر القرون حتى هذا القرن مستحقرة من حيث النظر الفكري في هذه المعارف الشريفة، وهي طائفة المجسمة ومنهم الكرامية وكثير من متقدمي الحنابلة، وأما كبار الحنابلة فإننا ننزه جانبهم عن الوقوع في مثل هذه المزالق الخطيرة.

ولم تزل الأمة الإسلامية سالمة من الوقوع في شرك التشبيه والتجسيم إلا من شرذمة اتبعوا هؤلاء المجسمة كانوا يظهرون في كل فترة ضعف وتخلخل يمر بها المسلمون، وكانوا كلما زاد ضعف المسلمين وتشتتهم الفكري يحاولون الظهور والاستعلاء على غيرهم، ولكنهم كانوا سرعان ما تنخفض رؤوسهم أمام السيل القوي من قذائف الحق المنطلقة من علماء التوحيد الكبار الذين لم تخلُ منهم الأمة الإسلامية، العلماء الغيورين على رفعة الإسلام من أن تنهشه مخالب هؤلاء.

فكان هؤلاء المجسمة كلما حاولوا النهوض قاومهم أهل الحق من سائر المسلمين، فتتهاوى أركانهم، وكان أهل السنة الأشاعرة مِنْ أشدِّ الناس على المجسمة والمشبهة مع الاعتدال في النظر العقلي واحترام المنقول، فكانوا دائماً الجامعين بحقٍّ بين المعقول والمنقول.

ولذلك ترى في كل عصر من العصور إماماً كبيراً من الأشاعرة قد كتب كتباً في الردِّ على المجسمة من الكرامية ومن الذين انتسبوا بالباطل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لأسباب وضحناها في كتبنا الأخرى. فترى الإمام الأشعري من الذين قاوموا المجسمة وحاول نقلهم بحكمة كبيرة من أقذار التجسيم بتأليف الكتب والرسائل وبثِّ دعاته بينهم، فأثّر فيهم كثيراً وأحدث هزَّة بين صفوفهم ولهذا تراهم يتناولونه بالتسفيه والتضليل وينسبون إليه مالم يقله حتى وصل الحال بابن تيمية حين أعيته الحيلة في هذا الإمام الكبير أن ينسب إليه تراجعه عن مذهب التنزيه

إلى مذاهب التجسيم في آخر حياته كما ادعى ذلك في حق غيره من العلماء، وقد كتبت كتاباً خاصاً أبين فيه فساد هذا الادعاء بتفصيل واضح مدعم بالأدلة القوية.

وأتى من بعده كثير من العلماء من أهل السنة كالإمام ابن فورك الذي رد على كتاب ابن خزيمة ومذهب الكرامية وقاومه هؤلاء وبحسب طاقتهم، حتى نسبوا إليه كذباً تهماً هو بريء منها، وكذلك الإمام ابن جرير الطبري الذي كانوا يحذرون طلاب العلم من حضور دروسه والاستفادة من علومه. وأما الإمام الجويني فإن الفتنة التي أثارها هؤلاء في زمانه مع بعض المعتزلة والشيعة مشهورة، وكذلك لما سافر إلى الحرمين قاومهم هناك وردَّ عليهم بكتاب معروف كما نص عليه الإمام تقي الدين السبكي في مقدمة ردِّه على نونية ابن قيم الجوزية وقد نشر الإمام الكوثري هذا الردَّ وزاد عليه معلومات عزيزة وشروحات مفيدة كانت سبباً في تنوير بصائر كثيرين من أهل هذا العصر على مصادر التجسيم في التاريخ الإسلامي وأهم دعاته[١].

وأما المعاملة بليغة السوء التي كانوا يعاملون بها حافظ المسلمين في زمانه الإمام ابن عساكر فحدِّث عنها ولا حرج، وهي مذكورة مشهورة في الكتب. ولما جاءت النوبة في استلام راية العلم والعلماء إلى الإمام الكبير فخر الدين الرازي قاومهم حتى أباد جحافلهم وشتت جموعهم وأبان عن فساد عقائدهم. ووقائعه معهم مشهورة لا تخفى على لبيب، وسوف نزيدك بياناً عنها في هذه المقدمة. ولا تسأل عن الذي واجهه الإمام سلطان العلماء وبائع الملوك عز الدين بن عبد السلام حين قام أمامَه بعضُ التافهين من المجسمة وحرَّضوا السلطان عليه حتى منعه من الفتيا وألزمه بالتزام بيته، وأصر الإمام ابن عبد السلام على التصريح بالحق والجهر بِهِ حتى كشف الله عنه الظلمة حين وقف معه الفقيه الحنفي الكبير جمال الدين الحصيري وصرَّح بصحة عقيدة الإمام العز وأن مَنْ يخالفها فهو على ضلال.

---

(١) ونحن في صدد نشر هذا الكتاب في حلّة جديدة.

وسوف نفرد كتاباً خاصاً نبين فيه تفاصيل المحن التي مَرَّ فيها علماء أهل السنة مع المجسمة منذ العصور القديمة حتى هذا العصر.

وهكذا لم يزل هؤلاء المجسمة كلما قامت لهم قائمة قَيَّض الله عالماً من أهل الحق لتكسير أصنامهم ودفن أعلامهم وما زالت الأدوار تتقلب بينهم وبين أهل الحق في كل عصر من العصور، ولم يزل هؤلاء المجسمة يتوسلون في نشر مذهبهم بالمال والجاه والسلطان حتى هذا الزمان الذي عمَّت فيه فضائحهم وتهاوت صروح العلوم الإسلامية تحت معاولهم لما يجدونه من الإعانة على ذلك من غيرهم.

هذا كان تلخيصاً سريعاً ومختصراً لأحوالهم بحسب ما يلائم هذا المقام وتمهيداً للشروع في سبب تأليف هذا الكتاب. فنقول:

ابن تيمية الذي ظهر في النصف الثاني من القرن السابع وتوفي في الربع الأول من القرن الثامن، كان واحداً من الذين حملوا لواء التجسيم ودافع عنه مُتَسَتِّراً تحت راية الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ليستجلب قلوب العوام إلى هذا المذهب كما سترى في هذا الكتاب. وقد كان المجسمة بكافة طوائفهم وفرقهم ما زالوا لا يستطيعون النهوض من آثار الضربات القوية والمتلاحقة التي كالها الإمام فخر الدين الرازي لمذهبهم ومشايخهم، فهو رحمه الله ما تركهم إلا بعد أن كسّر شوكتهم وتركهم ضحكة للمتقدمين والمتأخرين، وكان الإمام الرازي شديد الوطأة عليهم في المناظرات وفي كتبه حتى كان بعضهم يبكي أمام الناس من هَوْلِ ما يلاقيه من هذا الإمام. وكان مِنْ أشد الكتب التي ألَّفها هذا الإمام الكبير الكتاب الذي سماه «أساس التقديس» ذكر فيه خلاصة مذاهبهم وردَّ عليها على جميع التقادير، حتى بقي هذا الكتاب علامة وَحَسَنة ندعو الله تعالى أن يثيب الإمام عليها خيراً كثيراً. فلما نظر ابن تيمية في واقع أصحابه، قام بعدَّة تحركات ليس الآن مجال شرحها ولعلنا نوضحها في كتاب مستقلٍّ. ولكن ما نريد أنْ نقوله هنا هو أن ابن تيمية لما لاحظ شدَّةَ تأثير الإمام الرازي على مذهبه وهو مذهب التجسيم، وأن ما تركه الإمام الرازي من كتب فهي الآن معاول بأيدي أصحابه يهدمون بها

مذاهب المشبهة والمجسمة. أقول لما رأى ابن تيمية هذا الواقع شدَّ عَزْمَه على الردِّ على الإمام الرازي في غالب كتبه أساساً وكذلك الردّ على سائر من هو مِنْ أصحاب الإمام الرازي من المتقدمين والمتأخرين. ولذلك تراه كثيراً ما يردُّ عليه في أغلب كتبه إمّا بذكره بالاسم أو بالردِّ على مذهبه وطريقته ولما كان الإمام الرازي قد ألف كتاباً خاصاً في الردِّ على المجسمة وبيان تهافتهم وهو كتاب أساس التقديس، فقد ركَّز ابنُ تيمية جهوده على هذا الكتاب فكتب كتابه المشهور بالرد على أساس التقديس. وقد كتب ابن تيمية في نصرة مذهب التجسيم كتباً ورسائل عديدة وبثَّ أفكاره في أثناء كتبه وفتاويه ولم يَدَّخر جهداً في نصرة مذهبه والذبِّ عنه.

وكما قلنا سابقاً فإن الله كان يقيض علماء من أهل السنة في كل زمان تقوم فيه قومةٌ لهؤلاء المجسمة، فكذلك ابن تيمية، فقد واجهه علماء عصره ومن تلاه من العصور لم يخل عصر من العصور من عالمٍ نبه إلى أغلاطه وشذوذه، وسوف نبين تفاصيل ذلك في كتاب خاص نرجو أن يطبع قريباً، يكون تأريخاً لهؤلاء المجسمة والردود التي صدرت عليهم مِن أهل الحق. فلم تمتدَّ ثورة ابن تيمية في زمانه بل سرعان ما اضمحلّت وخَبَتْ بفعل الردود القوية التي وجهت عليه من سائر العلماء.

وهكذا لم يزل الأمر في كل زمان، حتى زماننا هذا، فقد قامت قيامة أخرى لأفكار هذا الرجل، وانتشرت بين الناس عامة وخاصة، من حيث يدرون ومن حيث لا يدرون، وتخللت أفكاره في رؤوس كثير من الناس وغالب هؤلاء سلموا للرجل لا عَنْ دراسة وتمحيص بل بناءً منهم على إحسان الظن بالمسلمين، هذا المبدأ الذي لا يجوز أنْ يطبق هنا لوجوب النظر في علم التوحيد خاصة وأما الأسباب التي أدّت إلى انتشار أفكار ابن تيمية ـ ما كان منها من قبيل التجسيم والتشبيه أو في الفقه أو في غيره من العلوم ـ فهي عديدة لا مجال لتفصيلها هنا، ولكن الحاصل هو شيوع حالة من الاضطراب الفكري والاختلاط حتى بين المنتسبين إلى أهل السنة، فكثير من هؤلاء لا يعرفون بَعْدُ حقيقةَ مذهب هذا الرجل، ويحسِّنون ظنهم به، ولا يشعرون بالامتداد الكبير الذي حصل لأفكاره.

ولو أضفتَ إلى ذلك أن كثيراً من المشايخ الذين ينتمون إلى أهل السنة باتوا يحذرون طلاب العلم من القراءة في علم التوحيد والغوص فيه مع تصريح كبار علماء السنة بأنه واجب عيني عند انتشار البدعة ولا يحضونهم على قراءة أكثر من مَتْنٍ في هذا العلم لعرفت مدى التردي العلمي الحاصل بين أهل السنة في هذا المجال والحالة السيئة والمتردية التي وصلوا إليها، وعسى أن نوضّح ذلك في رسالة خاصة!!.

ومع أن كثيراً من العلماء المنتشرين في العالم الإسلامي في هذا الزمان هم أصالة من المنتمين إلى مذهب أهل التنزيه، إلا إنهم لعدم إتقانهم كثيراً من مبادىء وقواعد علم الكلام الذي هو علم التوحيد، فقد ازدادت الرؤية عندهم ضعفاً، فصرت تراهم مع حسن طويتهم وإخلاص نيتهم إذا رأوا مجسماً يحسنون الظن به ويحملون كلامه على محمل حَسَنٍ حتى وإن كان ظاهره هو التشبيه والتجسيم، هروباً منهم من تبديعه أو تكفيره، مع أن المقصود أصالة إنما هو فصل الحق عن الباطل.

ولشيوع هذه الحالة، ولضعف اطلاع الناس على علم أصول الدين اضطربت عقائد كثير منهم وصاروا يخلطون بين الأحكام ولا يميزون.

وابن تيمية هو واحد من دعاة التجسيم، كما أراه، ولكنه يتميز عَمَّن سبقه ومَنْ تبعه بحسن التدبير لدعوته تلك، وكثرة الاطلاع واستعمال أساليب كلامية عجيبة يحتار معها مَنْ لم يتقن فهم مذهبه. وقد قام عليه كبار العلماء، ومدحه بعضهم، وبعض هؤلاء بين أسباب موقفه وبعضهم لم يفعل. وأما نحن فقد توجهنا لإزالة هذا الاضطراب إلى نفس كتب ابن تيمية، وفتشناها، وناقشنا كثيراً من أتباعه، وندعو الله أن يوفقنا لنشر كتاب يضم هذه المناقشات والمناظرات، وقرأنا ما كتبه عنه المحب الصديق، والعدو اللدود، ثم اتضحت لنا بتوفيق الله حقائق الأمور، وأردنا أن ننشر هذا في أسلوب تغلب عليه الصراحة والوضوح، وشيء من التفصيل، وقد سألني كثير مِنَ المحبين ذلك، ودعاني إليه بعض المخالفين منهم. فهذا الكتاب يفرح به الأصحاب ويطمئنون إلى ما هم عليه من معارف، وعسى أن يكون سبباً في هداية المخالفين إلى طريق الصواب والحق.

فقد عزمت منذ سنوات على فعل ذلك، وأنجزته بحول الله تعالى وتوفيقه على الرغم من كثرة المشاغل والأعمال بل والتسويفات والإحباطات العديدة التي واجهناها من بعض من اعتمدنا عليهم في هذا المجال حتى كدنا نصرف النظر عنه ودام انصرافي عنه مدة قريبة من السنتين حتى يسّر الله ُلي إخواناً أحباء أعادوا الهمة في نفسي وشجعوني على المضيّ في هذا العمل لأهميته. فصرتُ أنتهز الفرصة والساعة بل بعض الدقائق في سبيل ذلك، حتى أنجزت مراجعة كثير من المسائل، فاخترت بعضها ورتبته على النحو الذي تراه بين يديك، وهو يساير الترتيب المعهود في كتب علم التوحيد، واقتصرت فيه على ذكر بعض المسائل التي يذهب إليها ابن تيمية في المواضيع التالية:

أولاً: وسائل المعرفة، وحدوث العالم أو قدمه.

ثانياً: صفات الله تعالى وتضم قسمين:

١ ـ صفات التنزيه وهي الصفات السلبية.

٢ ـ صفات المعاني مثل العلم والقدرة والكلام وغير ذلك.

ثالثاً: ألحقت بذلك بعض المسائل التي يتبناها ابن تيمية وهي تتفرع على ما مضى من القواعد.

ولم أذكر ما يقول به ابن تيمية في أفعال الله تعالى والقضاء والقدر والنبوات والسمعيات، وأدعو الله تعالى أن يوفقني لإتمامها في صورة لائقة بالنشر وقد اتبعت في هذا الكتاب أسلوباً فريداً لَمْ أرَ غيري مشى عليه، وهو قائم على استخلاص عقائد ابن تيمية من خلال استقراء كلامه وشرحه من كتبه المختلفة والعديدة، وقد جعلت لكل نصٍّ عنواناً مأخوذاً غالباً من نفس كلام ابن تيمية وفي كل الأحوال يشكل هذا العنوان خلاصة ما أريد اثباته بالنص المدروس وقد أَسْتَشْهِدُ بالنص الواحد من كلام ابن تيمية في موضعين وهو قليل وذلك لأن النص قد يكون دالاً على عدة معانٍ مقصود اثباتها، فهو ليس تكراراً محضاً بل هذا إعادة قراءة للنص من زاوية أخرى. ودعمتُ المعنى الواحد بنصوص متكاثرة، مع ربطها

بالعلل والقواعد التي يقول بها ابن تيمية، ولم أتبع أسلوب التهويل ولا الاستخفاف والتحقير، بل حاولت قدر طاقتي الالتزام بالموضوعية والصدق في النقد. ومن هنا فإن هذا الكتاب يمكن أن يكون شارحاً لحقيقة وأصول عقائد ابن تيمية.

ولم أقصد في هذا الكتاب الردَّ عليه، وإن أشرت إلى بعض الطرق في نقضِ أقواله، ولكن هذه كانت تأتي استطراداً، ولم تكن مقصودة بالذات، بل كانت غايتي فيه منصبة على إبراز حقيقة ما يقوله بصراحة وبغض النظر عن طريقة التعبير وعن الألفاظ المستعملة. ولذلك سميته بالكاشف الصغير، أما وصف «الكاشف» فلأنه يميز حقيقة مذهب ابن تيمية عن مذهب أهل السنة عسى أنْ يكون هذا الكشف والتمييز سبباً في دفع الناس إلى الوضوح العقائدي وعدم اللجوء إلى الألفاظ المجملة والعبارات المحتملة. وأما وصف «الصغير» فهذا راجع إلى أنَّ عدَد المسائل المذكورة في هذا الكتاب صغير في الحقيقة بالإضافة إلى المسائل الشنيعة الأخرى التي رأيناها في كتبه، وأيضاً فهو صغير لأنه لم يحتوِ إلا على الكشف والتوضيح لعقائد هذا الرجل، وتمييز حقيقة الأمر تكون شرطاً في التصديق أو التكذيب به، فنحن قد جعلنا هذا الكتاب صغيراً، وسنعقبه بالكاشف الكبير الذي يحتوي على الرد على آرائه بالأدلة الواضحة ونقض كتبه كتاباً كتاباً بتوفيق الله تعالى.

ونحن ندعو سائر المسلمين والمهتمين بهذه المباحث إلى النظر معنا في فصول ومسائل هذا الكتاب، ونرجو منهم أن ينبهونا على المواضع التي غفلنا فيها أو عنها، فلا يوجد كتاب كامل إلا كتاب الله. ونحن نلتزم أمام الله تعالى عهداً لا ننقضه على قبول الحق ونبذ الباطل والابتعاد عن المماحكات اللفظية.

وفي الختام، نسأل الله تعالى أن يوفقنا ويوفق المسلمين وسائر العقلاء إلى الهدى والصواب، وأن يجعل هذا الكتاب خادماً للإسلام وللمسلمين وسبباً في الاهتداء إلى الحق والصواب. والحمد لله رب العالمين.

وليس لنا إلى غير الله تعالى مذهب ولا غاية

سعيد فودة

تمهيد

بيان عقائد المجسمة

كما ذكرها أعلام المسلمين

في هذا التمهيد سَنُبيِّنُ باختصار حقيقة كلام ومذاهب المجسمة الحشوية، وذلك باستقرائنا لبعض كتب العلماء المتبوعين. وذلك لكي يتمكن القارىء بعد ذلك من الحكم على عقيدة ابن تيمية كما سنذكرها لاحقاً في هذا الكتاب، ويعرف هل هو فعلاً من المجسمة أم لا.

ولذلك سنقتصر جهدنا على ذكر آراء المجسمة في المسائل التي عرضناها في الكتاب خاصة. وذلك حتى يتمكن القارىء من تركيز ذهنه وعقله على محل محدود وموضوع معين. فبهذا يتمكن من فهم الكلام واتخاذ موقفه بعد ذلك.

وطريقتنا في ذلك، أننا نورد أولاً كلام بعض أشهر من كتب في الملل والنحل من علماء الإسلام، في شرح مذهب المجسمة وبيان أهم المسائل التي قالوا بها. وبعد ذلك سنحاول تلخيص معاني كلامهم وذلك بذكر أهم الأصول التي اتفق عليها غالب المجسمة، لنجعل هذه الأصول علامات نحاكم بناءً عليها مذهب ابن تيمية، ولنتمكن عند ذاك من الحكم عليه هل عارضهم في هذه الأصول فيكون منزهاً، أم وافقهم فيكون مجسماً.

أولاً: الإمام أبو الحسن الأشعري.

سنذكر هنا بعض ما ذكره الإمام الأشعري من أصول المجسمة على اختلاف فرقهم، كما أشار إليه في كتابه المشهور «**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**»[1].

«هذا شرح اختلاف الناس في التجسيم.

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص ٢٠٧، طبعة دار إحياء التراث العربي بتصحيح هلموت ريتر.

قد أخْبَرْنا عن المنكرين للتجسيم أنهم يقولون إن البارىء جل ثناؤه ليس بجسم ولا محدود ولا ذي نهاية(١)، ونحن الآن نخبر أقاويل المجسمة واختلافهم في التجسيم.

① فقال هشام بن الحكم: إن الله جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه، نور ساطع له قدر من الأقدار بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ذو لون وطعم ورائحة ومجسَّة، لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسّه، وهو نفسه لون، ولم يثبت لوناً غيره، وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد».

ثم قال: «وحكى عنه ابن الراوندي أنه زعم أن الله سبحانه يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات ولولا ذلك ما دلَّت عليه». اهـ.

سترى أن معظم ما نقله الإمام الأشعري عن هذا المجسم المشهور فابن تيمية يقول بكثير منه صراحة، وينسبه إلى السلف الصالح إلا إنني لم أجد له نصاً يقول فيه بأن طوله مثل عرضه مثل عمقه، ولا أنه كالسبيكة الصافية، فقد عرفنا الآن سلفه. وأما أن الله يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات فإن ابن تيمية قد نص على ذلك في أكثر من موضع، بل إن مذهبه قائم على هذا الأصل.

ثم قال الأشعري ص٢٠٨: «وقد ذُكر عن بعض المجسمة أنه كان يثبت البارىء ملوَّناً ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومجّسة، وأن يكون طويلاً وعريضاً وعميقاً، وزعم أنه في مكان دون مكان متحرك من وقت خلق الخلق.

---

(١) لاحظ كيف يُصَرِّح الإمام الأشعري بأن المنكرين للتجسيم ينفون كون الله جسماً وينفون أن يكون محدوداً وذا نهاية، وهذا هو معنى نفي المجسمة والحدود والنهايات عن الله تعالى، ويفهم من هذا أن المجسمة يثبتون كل ذلك لله تعالى. ولاحظ أن الإمام الأشعريَّ ينفي هذه الأمورَ أيضاً وتعجَّبْ بعد ذلك كيف يدعي هؤلاء المجسمة أن الإمام الأشعري موافق لابن تيمية في مذهبه!

وقال قائلون: إن الباريء جسم وأنكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة أو شيء مما وصف به «هشام» غير أنه على العرش مماسٌ له دون ما سواه».

وسوف ترى أن ابن تيمية قد نسب إلى أهل السنة كون الله مماساً للعرش وجعله أحد أقوالهم، وأمّا الحركة فقد أثبتها كذلك ابن تيمية، واللازم على مذهبه أن تكون قديمة النوع حادثة الإفراد، فيلزم إذن موافقته لهؤلاء في كونه تعالى متحركاً من وقت خلق الخلق.

قال الأشعري: «واختلفوا في مقدار الباري بعد أن جعلوه جسماً.

فقال قائلون: هو جسم وهو في كل مكان، وفاصل عن جميع الأماكن، وهو مع ذلك متناه غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم لأنه أكبر من كل شيء.

وقال بعضهم: مساحته على قدر العالم، وقال بعضهم إن الباري جسم له مقدار في المساحة ولا ندري كم ذلك القدر.

وقال بعضهم هو في أحسن الأقدار وأحسنُ الأقدار أن يكون ليس بالعظيم الجافي ولا القليل القميء، وحكى عن هشام بن الحكم أن أحسن الأقدار أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه». اهـ.

قلت: إذن فالمجسمة كلهم اتفقوا على وجود قدر لله، والقدر في اصطلاحهم هو الحَجْمُ كما ترى من هذه العبارات. ثم قال الأشعري: «وقال بعضهم: ليس لمساحة الباريء نهاية ولا غاية وأنه ذاهب في الجهات الستّ اليمين والشمال والخلف والفوق والتحت. قالوا: وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم، ولا طويل ولا عريض ولا عميق، وليس بذي حدود ولا هيئة ولا قطب». اهـ.

وهذا القول الأخير ستعلم في هذا الكتاب أنه أحد قولي القاضي أبي يعلى المجسم المشهور أحد الذين ردَّ الإمام ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه.

ثم قال الإمام الأشعري: «وقال داود الجواربي ومقاتل بن سليمان، إن الله جسم وإنه جثة على صورة الأنسان لحم ودمٌ وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره». اهـ.

واعلم أن الشطر الأول من قول الجواربي هذا اقصد أنه من لحم ودم، هو القولُ الوحيدُ الذي نفاه ابن تيمية بشدة ولم يجعله محل خلاف في النفي. أما أن لله أعضاءً هي ما ذكرها هنا فقد أثبتها ابن تيمية كما ستراه في هذا الكتاب. قال الأشعري: «وحُكيَ عن الجواربي أنه كان يقول: أجوف من فيه إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك». اهـ.

استمع إلى هذا الكفر الصريح كيف يقول أن الله أجوف من فيه أي من فمه؟! إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك. ثم قال: «وكثير من الناس يقولون: هو مصمت ويتأولون قول الله: ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾، المصمت الذي ليس بأجوف». اهـ.

وهذا القول في تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ هو نفس قول ابن تيمية، وقد أفردنا لتفسيره هذه الآية مسألة خاصة.

ثم ذكر الإمام الأشعري اختلافهم في الباري عز وجل هل هو في مكان دون مكان أم لا في مكان أم في كل مكان، وهل تحمله الحملة أم يحمله العرش. فقال في هذا الباب ص٢١٠: «وقال قائلون هو جسم خارج من جميع صفات الجسم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسّة ولا شيء من صفات الأجسام وأنه ليس في الأشياء ولا على العرش إلا على معنى أنه فوقه غير مماس له وأنه فوق الأشياء وفوق العرش، ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها». اهـ.

هذا هو قول هؤلاء المجسمة، وهم ليسوا مُغْرقينَ في التشبيه، بل يمكن أن يقال إنهم مجسمة معتدلون وقولهم هذا قريبٌ من قولِ بعض الحنابلة. ولنر الآن قول هشام بن الحكم، قال الأشعري: «وقال هشام بن الحكم إن ربه في

مكان دون مكان وإن مكانه هو العرش وأنه مماس للعرش وإن العرش قد حواه وحدَّه». اهـ.

وهذا القول سترى أنَّه هُوَ عَيْنُ قول ابن تيمية بالضبط، إلا قوله أن العرش قد حواه فلم يذكره ابن تيمية حسب علمي صراحةً. قال الأشعري يحكي مذاهبهم: «وقال بعض أصحابه إن الباري قد ملأ العرش وإنه مماسٌّ له». اهـ.

وهذا القول أقرب إلى قول ابن تيمية، فهو يقول: إن العرش لا يخلو منه الله، وهذا قريب من معنى كون البارىء قد ملأ العرش. قال الأشعري: «وقال بعض أصحابه ممن ينتحل الحديث إن العرش لم يمتلىء به وإنه يُقعد نبيَّه عليه السلام معه على العرش». اهـ.

وهذا القول هو نفس ما سننقله عن ابن تيمية، وقد نسبه إلى العلماء المقبولين من الأمة. وقد ذكرنا هناك تعليق الإمام الطبري على هذا القول، بعد أن حكاه عن مجاهد.

واستمع الآن كيف وضح الإمام الأشعري قول أهل السنة وأصحاب الحديث، فقد قال ص٢١١: «وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم ولا يشبه الأشياء». اهـ.

وذكر أنهم أجروا الآيات كما وردت وفوضوا معانيها إلى الله تعالى وخالفوا بذلك المجسمة ثم قال الأشعري مكملاً شرح أقوال المجسمة: «وقال بعض الناس: الاستواء القعود والتمكن». اهـ.

وهو قول ابن تيمية كما وضحناه في محله. ثم أكمل توضيح مذاهب الناس في حملة العرش فقال: «واختلف الناس في حملة العرش ما الذي تحمل.

فقال قائلون: الحملة تحمل الباري، وأنه إذا غضب ثقل على كواهلهم وإذا رضي خف فيتبينون غضبه من رضاه، وأن العرش له أطيط إذا ثقل عليه كأطيط الرَّحْل، وقال بعضهم ليس يثقل الباري ولا يخف، ولا تحمله الحملة ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل وتحمله الحملة». اهـ.

القول الأول من هذين هو: قول ابن تيمية ونسبه إلى أهل السنة، والقول الثاني هو: قول القاضي أبي يعلى كما رواه عنه ابن تيمية.

ونقل عن بعضهم أنهم قالوا في رؤية الله: «نرى جسماً محدوداً مقابلاً لنا في مكان دون مكان». اهـ.

وهو عين قول ابن تيمية. وقال في مذهبهم في اليد والعين والوجه ص٢١٧: «فقالت المجسمة: له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب يذهبون إلى الجوارح والأعضاء».

وهذا هو حاصل قول ابن تيمية بالضبط وإن لم يصرح به بهذا الوضوح. ثم وضح الأشعري قول أصحاب الحديث فقال: «وقال أصحاب الحديث: لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عزوجل أو جاءت به الرواية من رسول الله ﷺ فنقول وجه بلا كيف ويدان وعينان بلا كيف». اهـ.

هل رأيت كيف ينقل الإمام الأشعري أن مذهب أصحاب الحديث نفي الكيف، وهذا خلاف ما ينسبه ابن تيمية إليهم فيدعي أنهم قائلون بوجود كيفية لهذه الصفات، أي أنها أعضاء وجوارح، ولكن ينفي علمه وعلمهم بالكيفية هذه. ومن هذا تعلم أن ابن تيمية يلبِّسُ على الناس، فيدعي أن أقوال المجسمة هي بعينها أقوال أهل السنة والحديث وهو غير معيب في ذلك.

والآن فلننظر في هذا النص الخطير الذي يوضح التشابه الكبير بين مذهب ابن تيمية ومذهب هشام بن الحكم المجسم المعروف فقد قال الأشعري ص٢١٣: «فزعم هشام إن حركة الباري هي فعله الشيء، وكان يأبى أن يكون الباريء يزول مع قوله يتحرك». اهـ.

فانظر في القسم الأول من مقالة هشام، فإن كلامه هو عين كلام ابن تيمية فحركة الباري هي فعله، والباري يفعل الشيء بحركة، فيحرك إما ذاته أو يديه، فالاستواء والنزول مثلاً أفعال يحرك فيها ذاته، وخَلْقُ آدمَ وغَرْسُ الجنةِ مثلاً أفعالٌ يحرِّك فيها يديه!!

وأما القسم الثاني الذي نفاه هشام، فهو مطابق لما ذكره ابن تيمية في شرح حديث النزول حيث قال إن نزول الله حركة ولكن لا يترتب على حركة الله خلو العرش منه وزواله عنه. بل حال كون الله متحركاً إلى السماء الدنيا فهو لا يزال مستوياً على العرش. ويحق للواحد حين يسمع هذا الكلام أن يتصور الإنسان الجالس على الكرسي ينزل بنصف جسمه إلى الأرض لكي يتناول شيئاً منها وهو ما يزال مستوياً على كرسيه الذي هو عرش له، وإلا فما معنى هذا الكلام؟ فالله تعالى يكون بحالة هذا الإنسان في نزوله إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل. وهذا تجسيم محض.

ونقل الإمام الأشعري عن كثير من المجسمة ما يلي ص٢١٢: «وزعم كثير من المجسمة أن الباري كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد ثم أراد». اهـ.

وهذا القول في جانب منه هو عين قول ابن تيمية، لأنه يقول بأن سمع الله يحدث فيه بعد وجود المسموع، وبصره يحدث فيه بعد وجود المبصرات وهكذا حتى أحد نوعي علمه كما وضحناه في محله، وهو العلم الحادث، وأما الإرادة فابن تيمية يصرح بكل وضوح بأنها ليست قديمة بل حادثة كما يقول المجسمة.

والحق أنه بعد مُجَرَّد الاطلاع على كتب الفرق وملاحظة كلام وعقائد المجسمة، فإن الواحد لا يبقى في قلبه شك في أن ابن تيمية مجسم حقيقي.

خلاصة ما ذكره الإمام الأشعري:

نستطيع أن نلخص بعض الأصول التي اجتمع عليها كثير مِنَ المجسمة، وذلك بالاعتماد على كلام الإمام الأشعري عنهم، وذلك كما يلي:

أولاً: الله تعالى له قدر أي حجم أي طول وعرض وارتفاع.

ثانياً: الله يمكن أن يحس غيره ويمسه، ويمكن للأجسام المخلوقة أن تحس الله وتمسّه.

ثالثاً: الله مماسٌ للعرش، والملائكة يحملونه على العرش. والعرش مكان لله.

رابعـاً: لله تعالى أعضاء وأركان وأدوات مثل الوجه واليد والعين.

خامساً: الله محدود من جميع الجهات الست، أو له حيز غير متناهي الأبعاد.

سادساً: سمع الله وبصره وعلمه وغير ذلك تحدث في الله بعد وجود الأشياء.

سابعـاً: فعل الله يقتضي حركته.

ثانياً: ابن حزم الأندلسي.

قال ابن حزم في كتاب الفصل في الملل والنحل ٢/١١٧: «ذهبت طائفة إلى القول بأن الله تعالى جسم، وحجتهم في ذلك أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض[١]، فلما بطل أن يكون الله تعالى عرضاً، ثبت أنه جسم وقالوا إن الفعل لايصح إلا من جسم، والباري تعالى فاعل، فوجب أنه جسم، واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والأيدي والعين والوجه والجنب، وبقوله تعالى: وجاء ربك ويأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، وتجليه تعالى للجبل، وبأحاديث فيها ذكر القدم واليمين والرجل والأصابع والتنزل». اهـ.

وقال في ص١١٩: «ويبطل قول من وصف الله تعالى بأنه جسم وقول من وصفه بحركةٍ[٢]، تعالى الله عن ذلك، أن الضرورة توجب أن كل متحرك فذو حركة، وأن الحركة لمتحرك بها، وهذا من باب الإضافة والصورة في المتصور، وهذا أيضاً من باب الإضافة فلو كان كل مُصَوِّر مُتَصَوِّراً وكل مُحَرِّك مُتَحَرِّكاً **لوجب وجود أفعال لا أوائل لها وهذا قد أبطلناه فيما خلا من كتابنا**[٣] بعون الله وتأييده إيانا». اهـ.

---

(١) سوف ترى أن هذه هي نفس الحجة التي يحتجُّ بها ابن تيمية على مذهبه. فتأمَّل كيف ينفيها ابن حزم بلا تردُّدٍ، لتعلم بعد ذلك أنّ مذهب ابن حزم في العقائد مخالف أشدَّ المخالفة لمذهب ابن تيميةَ، وهو قريب من مذهب الأشاعرة خاصة في باب التنزيه، وأما ذمّ ابن حزم لمذهب الأشاعرة في العديد من المواضع فهو راجع إلى جهله بحقيقة مذهبهم، ولو عرفه لما خالفه.

(٢) ينفي ابن حزم هنا الجسمية والحركة عن الله تعالى.

(٣) تأمل رحمك الله كيف ينفي ابن حزم تسلسل الأفعال في الأزل بكل صراحة، لتعلم أنه يوافق أهل الحق في ذلك ويخالفه ابن تيمية الذي يدعي أن إثبات التسلسل هو مذهب السلف.

هذا كما ترى بعض ما قاله ابن حزم في توضيح كلام المجسمة، ومذهبُهم كما يوضحه يعتمد على الأصول التالية:

١ ـ لا يوجد فاعل إلا وهو جسم.

٢ ـ لا فعل إلا بحركة، والفاعل لا يفعل إلا بتحركه.

٣ ـ الفاعل المتحرك متحرك منذ الأزل، فهم يقولون بوقوع التسلسل في الأزل.

٤ ـ إثبات الأعضاء والأركان والأدوات.

٥ ـ إثبات كون الله متحركاً وغير ذلك كما تراه.

وهذه الأقوال كما تراها، هي عين الأقوال التي يعتمد عليها ابن تيمية في مذهبه وقد أجملنا نحن ذلك في تلخيصنا لعقائده، وفصلنا فيه أثناء فصول هذا الكتاب. فراجعه لتعلم حقيقة الأمر.

ثالثاً: الإمام أبو المظفر الإسفراييني.

تكلم الإمام الإسفراييني في كتاب التبصير في الدين الباب الحادي عشر في تفصيل مقالات الكرامية وبيان فضائحهم، وذكر نبذة عن تاريخ هذه الفرقة المبتدعة، ثم شرع يعدد مقالاتهم وعقائدهم، فقال في ص٦٥: «منها أنه كان[١] يسمي معبوده جسماً». اهـ.

وسوف ترى أن ابن تيمية يسمي الله جسماً في بعض المواضع، وكذلك تبعه الفاهمون لمذهبه مثل بعض شراح الواسطية.

قال: «وكان يقول[٢]: له حد واحد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش ولا نهاية له من الجوانب الأخر، كما قالت الثنوية في معبودهم أنه نور متناهٍ من الجانب الذي يلي الظلام، فأما من الجوانب الخمس فلا يتناهى». اهـ.

---

(١) أي ابن كرّام.

(٢) أي ابن كرّام.

وقد أثبتنا في هذا الكتاب كما ستراه في مسألة الحد، أن هذا القول، هو قول القاضي أبي يعلى، وهو أحد قوليه، وقد نقل هذا القول عنه ابن تيمية في موضعين من كتاب الرد على أساس التقديس. وبينا أن ابن تيمية يخالفه في هذا المذهب ويدعي أن الله له حدود من سائر الجهات الستة لا حدٌّ واحدٌ من جهة التحت كما يقول القاضي أبو يعلى، ونسب هذا القول إلى الإمام أحمد وادعى أن هذا هو ما عليه السلف.

قال: «ومما ذَكَر في ذلك الكتاب[1] قوله أنه تعالى مماس للعرش والعرش مكان له، ولما نظر أتباعه إليه، فروا من هذه الشنعة فقالوا: لا نقول أنه مماس للعرش، ولكنا نقول إنه ملاق للعرش. وليت شعري أي تفرقة بينهما لولا غباوة الخلق وغفلتهم عن التحقيق». اهـ.

فأنت تعلم الآن أن زعيم الكرامية يقول بأن الله مماس للعرش، وقد صرح ابن تيمية بهذه الشناعة ونسبها إلى السلف، وادعى أن هذا هو الموافق للعقول، وهو لا يقصد إلا عقول المجسمة من أمثاله وأمثال ابن كرام والدارمي المجسم صاحب كتاب الرد على بشر المريسي.

وانظر إلى أصحاب ابن كرام كيف فروا من التلفظ بلفظ المماسة إلى الملاقاة وهو نفس ما اختاره القاضي أبو يعلى، فإنه ينفي القول بأن الله مماس لمخلوقاته لا للعرش ولا لغيره، ويقول أنه فوقه بلا مماسة.

قال: «ومما ابتدعوه من الضلالات مما لم يتجاسر على إطلاقه قبلهم واحد من الأمم لعلمهم بافتضاحه هو قولهم: بأن معبودهم محل الحوادث تحدث في ذاته أقواله وإرادته وإدراكه للمسموعات والمبصرات، وسموا ذلك سمعاً، وتبصراً». اهـ.

وهذه الأقوال وهي حلول الحوادث من الأقوال والإرادات والإدراكات في ذات الله تعالى هي عين أقوال ابن تيمية كما أثبتناه في هذا الكتاب. فانظر كيف

---

(١) يقصد كتاباً لمحمد بن كرام زعيم الكرامية، واسم الكتاب «عذاب القبر».

يقول الإمام الاسفراييني هنا بأن القول بحلول الحوادث في ذات الله قول تفرد به هؤلاء المجسمة ولم يسبقهم إليه أحد، بينما نرى ابن تيمية يدعي بكل جرأة أن هذا القول هو قول السلف ونصُّ الكتاب والسنة عليه!! ولا سلف له إلا هؤلاء المجسمة.

ثم قال في وصف مذهبهم: «وكذلك قالوا: تحدث في ذاته ملاقاته للصفحة العليا من العرش، زعموا أن هذه أعراض تحدث في ذاته، تعالى الله عن قولهم، قالوا: إن هذه الحوادث هي الخلق والقدرة، تتعلق بهذه الحوادث، والمخلوق يقع تحت الخلق لا تتعلق به القدرة[١]، فالخلق عندهم هو القدرة على التخليق». اهـ.

فتأمل في هذا القول. وسوف ترى أنه عين قول ابن تيمية في التفريق بين الخلق والمخلوق، فالخلق عنده حادث قائم بذاته تعالى، والمخلوق هو الذي يوجد بوجود الخلق الحادث. ثم قال العلامة الاسفراييني موضحاً معنى الخلق عندهم.

«فالخلق عندهم هو القدرة على التخليق وهو قوله لما يريد أن يخلقه كن جوهراً وهذا يوجب أن يحدث في ذاته كاف ونون وجيم وواو وهاء وراء وألف، وسمع وإرادة، قالوا إذا أراد إعدام شيء يقول له افنَ، فيصير الشيء فانياً». اهـ.

وهذا القول يصرح به ابن تيمية في أكثر من موضع، وهو حقيقة مذهبه.

ثم وضح العلامة الاسفراييني وقاحتهم في قولهم بحدوث الحوادث في ذات الله تعالى.

---

(١) معنى هذا الكلام أنهم قالوا: إن الله له صفة هي القدرة، وبالقدرة تحدث أفعال حادثة في ذاته ومن هذه الأفعال فعل الخلق، فالخلق هو فعل حادث قائم في ذات الله، وإذا حدث هذا الفعل في الذات صَدرَ عنه المخلوق، والمخلوق هو مثل زيد وعمرو والشمس والقمر، فهذه المخلوقات صادرةٌ عن خلق الله، فهي من متعلِّقاتِ الخلق لا من متعلقات القدرة، والخلق هو مِنْ متعلقات القدرة، فالقدرة تتعلق بالخلق لا بالمخلوق، والخلق يتعلق بالمخلوق. وهذا هو عين قول ابن تيمية، فتنبه.

ثمَّ قال: «وقالوا إنه كان خالقاً قبل أن يخلق»، وقالوا: «قادر بقادرية».

وامتنعوا عن القول بوجود المخلوقات منذ الأزل كما قال الإمام الاسفراييني:

«ثم امتنعوا أن يقولوا إنه في الأزل خالق بخلقه أو لخلقه، قالوا: إذا لم يكن خلق، لا يمكن أن يقال إنه خالق بخلقه». اهـ.

فأنت ترى بعينك أنهم امتنعوا عن القول بتسلسل المخلوقات في الأزل وصرحوا أنه في الأزل لا يوجد ثم مخلوق، وهذا الأمر خالفهم فيه ابن تيمية وصرح بأنه يوجد مخلوق لا بعينه مع الله تعالى منذ الأزل. وهوقوله بقدم المخلوقات النوعي أي أنه لم يزل مع الله مخلوق، ولم يمرَّ على الله وقت تقديري أو وهمي أو إضافي إلا وكان معه بعض مخلوقاته.

ثم وضح الإمام الاسفراييني قولهم في كلام الله فقال ص٦٨: «واعلم أن من نوادر جهالاتهم فَرْقُهُم بين القول والكلام، وقولهم أن كلام الله قديم، وقوله حادث وليس بمحدث، وله حروف وأصوات، وإنما هو قدرته على التكليم والتكلم، وأي عاقل يسوغ تفسير الكلام بالقدرة». أهـ.

أقول: ابن تيمية صرح في أكثر من موضع كما وضحناه بالتفريق بين حدوث أفراد الكلام أي الكلمات المفردة وبين قدم نوع الكلمات. وصرح بأن الكلمات عبارة عن أصوات وحروف حادثة تحدث في ذات الله تعالى. وصرح أيضاً بأن الكلام هو القدرة على الكلام كما نقلناه بحروفه ونصه في أكثر من موضع من كتبه، في مسألة كلام الله تعالى.

وللكرامية بدع وشناعات وقبائح أخرى عديدة غير هذه، والحقيقة أن ابن تيمية قائل بغالب هذه التفاهات والأقوال، وقد أتينا بالدلائل الواضحة القوية على أنه يقول بجميع ذلك وذلك بصريح كلماته التي لا يستطيع اتباعه الجهلة إلا أن يفهموها على ما أراد هو، ولا يمكنهم أن يفسروها بمعانٍ أخرى تنقذ هذا المبتدع من كونه مجسماً تابعاً للكرامية في أغلب جهالاتهم وأصولهم.

خلاصة تحتوي على بعض قواعد مذاهب المجسمة كما ذكرها علماء الإسلام:

مما مضى، تستطيع أيها القارىء أن تعرف القواعد والمسائل الكبرى التي اتفق عليها المجسمة أو غالبهم، وقد سردناها لك مفصلة فيما نقلناه عن الإمام أبي الحسن الأشعري. ويمكن أن تضيف إليها ما ذكره الإمام الاسفراييني عنهم من كون الكلام حروفاً وأصواتاً، وأن معنى كون الله متكلماً هو كونه قادراً على إيجاد الكلام، وكون الله محدوداً من جهة واحدة وهي العرش.

فيصير الحاصل أصولاً ثمانية هي كما يلي:

أولاً: الله تعالى له قدر أي حجم، فله طول وعرض وارتفاع. وهو تعريف الجسم كما تعلم، وجمهور المجسمة يطلقون على الله اسم الجسم.

ثانياً: الله يمكن أن يُحَس بالحواس الخمس، ويمكن أن يمسَّ أيضاً. وذلك لأنه جسم فتحسه الأجسام المخلوقة وهو يحسها.

ثالثاً: الله مماس للعرش لأنه جالس عليه، كما عليه طائفة منهم، وكما نص عليه ابن تيمية، وعند طائفة هو فوق العرش بلا مماسَّة له.

رابعــاً: لله أعضاء وأركان هي اليدان والعينان والوجه والرجل وغيرها.

خامساً: الله محدود من سائر الجهات عند كثير منهم، وهذا قول ابن تيمية، وقال بعضهم هو غير محدود من أي جهة من الجهات الست ومع ذلك فله قدر أي حجم، وهذا القول القديم للقاضي أبي يعلى،وقال بعضهم الله محدود من جهة العرش فقط كما عليه الكرامية والقاضي أبو يعلى في قوله الثاني، ويترتب على ذلك كونه في جهةٍ خاصة كما هو معلوم.

سادساً: سمع الله وبصره وعلمه وقدرته وغيرها كلها صفات حادثة تحدث فيه شيئاً بعد شيء. فعند ابن تيمية هي قديمة النوع حادثة الأفراد كما بينا ذلك تفصيلاً في محله.

سابعاً: فعل الله يقتضي الحركة، فالله إذا فعل شيئاً فإنه يتحرك ليفعله، بل عند بعضهم فعله هوعين حركته. وأما ابن تيمية فالله عنده متصف بهذين الأمرين، فله أفعال هي حركات لذاته وانتقالات من حال إلى حال، لا يترتب عليها وجود مخلوقات غيرالله. وله أفعال وحركات ليديه وغير ذلك يترتب عليها وجود بعض المخلوقات.

ثامناً: بعض المجسمة صرحوا بأن الله منذ الأزل كان وحده ولم يكن شيء غيره، وبعضهم كابن تيمية لم يرتض ذلك بل قال إن الحوادث والمخلوقات لا بداية لها منذ الأزل، فلم يزل الله يخلق شيئاً ثم يفنيه، وسيستمر الحال كذلك فيما لا يزال.

فهذه هي الأصول الكبرى الثمانية لخصناها هنا، وقد أثبتنا في هذا الكتاب أن ابن تيمية قائل بها جميعاً على التفصيل الذي تجده في محله، بالأدلة والنصوص الصريحة التي لا تقبل التأويل. ويصرح ابن تيمية بأن هذه الأصول هي الأصول التي أجمع عليها السلف الصالح والتي جاءت بها النصوص المتواترة من القرآن والسنة!! ويعتبر كل من خالفها جهمياً مؤولاً ومُحَرِّفاً لعقائد الإسلام.

فالعقائد الصحيحة عند ابن تيمية هي عقائد المجسمة لا غير، وكل من نفاها فإنه يخالف الله ورسوله، على حَسَبِ زعمه.

❊ ❊ ❊

الباب الأول

في بيان بعض أصول كلية في مذهب ابن تيمية

الفصل الأول

ما هي حقيقة الموجودات عند ابن تيمية؟

ونقصد بذلك، الوجود كله الحادث والقديم، أي أننا بعد أن اعترفنا بأن الموجودات التي نحسها هي أجسامٌ، هل يمكن أن يوجد موجود ليس جسماً، سواءً بالنسبة لله تعالى أو لغيره؟ أي هل يمكن أن نتصور وجود موجود ليس جسماً؟!

ابن تيمية يصر في كثير من كتبه على أنه لا يوجد موجودٌ مطلقاً إلا أن يكون جسماً أو قائماً بجسم، وهذا الحكم يطلقه عاماً شاملاً للمخلوقات والخالق.

فقال في التأسيس [١/ ٩]: «ما ثمَّ موجود إلا جسم أو قائم بجسم». اهـ.

ونسب هذا القول إلى الإمام أحمد؟!

وكلمته هذه عامة كما قلنا يريد بها المخلوقات والخالق، ثم إنه قد وضح بشكل مفصل معنى هذه العبارة العامة فقال في [ص١/ ٩٣]: «ومعلوم أن كون الباري ليس جسماً ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة، ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول، وليست مقدمات بينة ولا متفقاً على قبولها بين العقلاء، بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله ويقولون بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب، وإنَّ الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسماً، **وما لا يكون جسماً لا يكون معدوماً، ومن المعلوم أن هذا أقرب إلى الفطرة والعقول من الأول**». اهـ.

لاحظ أن العبارة المسَوَّدة في آخر كلامه ، هكذا هي في المطبوع، ومن حقها أن تكون «لا يكون إلا معدوماً» كما يناسب السياق وكما سوف ندلل عليه بعد قليل، وعلى كل حال فهو يقارن بين قولين:

القول الأول: قول من يقول أن الباري عز وجل ليس جسماً.

القول الثاني: قول من يقول أنه يجب أن يكون جسماً، لأن كل موجود يجب أن يكون جسماً. وما لا يكون جسماً فهو يكون معدوماً.

وابن تيمية كما تراه يرجح القول الثاني بأنه أقرب إلى الفطرة والعقول.

ثم رجع ابن تيمية إلى تأكيد هذا المعنى في [ص١/٩٧] فقال: «بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي: اتفقوا على أن الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً، أو قائماً بمتحيز وهو الجسم وصفاته.

ثم المثبتة قالوا: وهذا حق معلوم أيضاً بالأدلة العقلية والشرعية، بل بالضرورة.

وقالت النفاة: أنه قد يعلم بنوع من دقيق النظر أن هذا باطل.

فالفريقان اتفقوا على أن الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرت أنهم يصفونه بالاجزاء والأبعاض وتسميهم المجسمة، فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات». اهـ.

وهذه العبارة من ابن تيمية تصريح واضح بأن لا يوجد موجود مطلقاً إلا أن يكون جسماً، بل هو يتكلم عن الباري عزوجل فيقول أن الشرع والعقل والضرورة تثبت أن الله يجب أن يكون جسماً. ولا تقبل نفي ذلك.

فابن تيمية يعتقد حقيقة أن الله جسم مجسم، بل لا يوجد موجود ألا أنْ يكون جسماً، ومن ذلك الباري عزوجل.

وهو يصرح كما ترى أن لوازم الجسمية التي منها الحيز ثابتة لكل ما ثبت أنه جسم ومن ذلك الباري عنده!!

فهذه هي المقدمة وهي المسالة الأولى التي تثبت بشكل عام أن ابن تيمية يعتقد أن كل موجود سواءً كان واجباً أم جائزاً أي خالقاً أو مخلوقاً، فيجب أن يكون جسماً. وسوف نأتي لتفصيل مذهبه في هذه الصفة وهي مطلق الجسمية فيما يتعلق بالباري وحده زيادة على ذلك فيما يأتي.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني

في وسائل المعرفة

كل مذهب من المذاهب، وكل عقيدة من العقائد، تتميز بطريقتها في المعرفة، وتتميز بالأحكام وهي مجموعة التصورات والتصديقات التي تدعي أنها مطابقة للوجود وأحكام الوجود. ومن المعلوم أن هذه الأحكام يجب أن تكون منبثقة عن طريقة المعرفة ومستمدة من الوسائل المعرفية التي يعترف بها ذلك المذهب. وهذه الطرق تمثل في الحقيقة الحجج التي يحتج بها أصحاب المذهب أو العقيدة أو الفكر على ما يقولون، ويحتجون بها أيضاً على خصومهم فهي عبارة عن الأدلة التي يستدل بها هؤلاء الناس على ما يقولون، ولا يعترفون بشيء ولا بحكم إلا إذا كان مستمداً عن هذه الطرق المعرفية.

وقد اهتم المتكلمون الإسلاميون وخاصة أهل السنة (الاشاعرة والماتريدية) بتنقيح طرق المعرفة وبينوا ذلك في علمين من أجل العلوم الإسلامية الأول هو علم الكلام الذي هو رأس العلوم، والثاني علم أصول الفقه، فالعلم الأول يبين الأدلة والحجج التي تنبني عليها عقائد المسلمين. والثاني يبين الأدلة التي تنبني عليها الأحكام العملية في العبادات والمعاملات والشؤون الدنيوية. وقد بلغ الاشاعرة شأناً عالياً في تحقيق أصول مناهج المعرفة، بينما نحن نرى أن فلاسفة الغرب وعلماءهُ ما يزالون يتعثرون في تقرير الأدلة والحجج وقد أفردوا للبحث في ذلك علماً خاصاً سموه نظرية المعرفة.

وكما أن أهل السنة من الاشاعرة والماتريدية لهم نظرية في المعرفة خاصة، بها يستعلمون حقائق الشريعة والوجود، فهم متميزون بوسائل المعرفة كما هم متميزون بالأحكام التي تنتج عن طريق اتباعهم لهذه الأدلة والمناهج. وللشيعة أيضاً طرق في المعرفة يتميزون بها، وللمعتزلة كذلك منهج للمعرفة وأدلة يحتجون بها.

فكذلك للمجسمة طريقة في المعرفة خاصة يتميزون بها كما يتميزون بالأحكام والعقائد والتصورات التي تبين وتظهر حقيقة مذهبهم وابن تيمية تبعاً لكونه ينصر مذهب المجسمة في العقائد، فإنه ينصرهم كذلك في الطريقة التي يستدلون بها على عقائدهم، وفي الحقيقة فإننا نعلم أن العلاقة بين المنهج والحكم جدلية تبادلية.

وبما أن مقاصد المجسمة ومطالبهم التي يعتقدون بها تخالف أشد المخالفة عقائد أهل السنة، وتخالف أيضاً عقائد سائر فرق الإسلام الأخرى لأنهم جميعاً منزهون. فإنه كان لا بدَّ أن يخالفوهم أيضاً في منهج وطريقة الاستدلال والتعرف على الوجود والشريعة، أي يخالفونهم في الطرق التي يحتجون بها على أنفسهم وعلى غيرهم. فالأدلة التي يخضعون لها تخالف إلى حدٍّ كبير الأدلة التي يخضع لها غيرهم من الفرق.

وسوف نبين بتوفيق الله في هذا الفصل بعض المسائل والدلائل التي تثبت أن ابن تيمية تابع مخلص لمذهب التجسيم حتى في طرق الاستدلال ومناهج المعرفة.

وحاصل الذي يقول به ابن تيمية في هذا المقام هو أن الطرق الكبرى للمعرفة وإدراك الحقائق هي محصورة في الحواس ويقصد بالحواس الحواس الباطنة والحواس الظاهرة. فالحس الباطن هو ما يجده الانسان من مشاعر ووجدانيات في نفسه مثل إدراك اللذة والألم وإدراك وجود ذاته، ويضيف ابن تيمية أيضاً ادراك وجود الله تعالى، بواسطة ما يطلق عليه اسم الفطرة. وأما الحس الظاهر، فهو الحواس الخمسة المعروفة وهي السمع والبصر واللمس والذوق والشم.

فابن تيمية يصرح بوضوح بأن ما لا يدرك عن طريق الحس الظاهر ولا عن طريق الحس الباطن فهو لا يمكن أن يكون موجوداً. ويقول بكل صراحة بأن ما هو موجود فيجب امكان إدراكه إما بالحس الظاهر وإما بالحس الباطن. فطرق المعرفة محصورة بالحس مطلقاً عند ابن تيمية.

وهو يعترف أيضاً بالخيال بمعنى التوهم، فالتوهم هو عبارة عن مجمع المحسوسات، أو هو القوة التي يتخيل فيها الانسان الصور التي يدركها عن طريق

الحواس الظاهرة، ويشرع بعد ذلك بتركيب صور أخرى مشتقة من هذه الصور المدركة عن طريق الحواس كما سبق. ويقول إن ما لا يمكن توهمه، فلا يمكن أن يكون موجوداً أيضاً. ومن الواضح أن هذا الحكم ما هو إلا تحصيل حاصل بعد حصره طرق المعرفة في الحواس، فالخيال تابع للحواس، ولا يزيد عليها إلا بتصرفه بالصور الجزئية المأخوذة من الخارج.

وأما العقل والمعقولات بمعناها المشهور بين العلماء فلا قيمة له عند ابن تيمية إلا من حيث تصرفه بالمواد الحسية، فهو يركب ويفكك الصورة التي تصله عن طريق الحواس، وأما المجردات والكليات فلا يعترف ابن تيمية بقيمتها الحقيقية، إلا في مجال المحسوسات.

ولهذا تراه يحاول ابطال كل الأدلة العقلية التي اعتمد عليها العلماء من سائر الفرق في اثبات وجود الله، فلا يوجد دليل عقلي عند ابن تيمية على وجود الله تعالى، بل الدليل عنده هو الفطرة، والفطرة عبارة عن الخلقة التي أوجدها الله، وهي توجب معرفة الله بذاتها إذا لم يصرفها عارض خارجي عن ذلك. ولهذا فإنه يرجع في معظم الأمور العقائدية إلى ما يسميه بالفطرة التي هي كما قلنا عبارة عن أصل الخلقة مع مزيج من التصورات الحسية والخيالية عنده، والفطرة بهذا المعنى هي دليل معتمد عند ابن تيمية.

ويدفعه في تثبيت هذه المقولات الغريبة في كل مراحلها مذهبُه وعقائده في أنّ الله جسم، وان العالم عبارة عن أجسام وأعراض، فهو قد علم ان المقولات العقلية المجردة تبطل أن يكون الله تعالى كذلك، ولهذا لم يعترف بها، وهو يعلم أن السبب الأول للشرك والتشبيه والتجسيم هو الخيال والوهم والاندفاع وراء الحسيات، أي حصر الوجود في المحسوسات فلذلك اعتبر الحواس الدليل الأول في مثل هذه المباحث ورفض العقل الصحيح وسمى أدلته الحسية والوهمية هذه باسم الفطرة.

وهذا كله سنبينه لك في هذا الفصل باختصار ما أمكننا، وسنورد ذلك كله بعبارات ابن تيمية نفسه، ونشرحها ونوضحها لكي يستطيع القارىء معرفة المعاني الكامنة وراء ألفاظه ومبانيه.

النص الأول: الله يمكن أن يتخيل ويُتَوَهَّم ويُحَسّ به، بالحس الظاهر والباطن. ولا عمل للعقل إلا التصرف في المدركات الحسية والصور. وقياس الغائب على الشاهد طريقة معتبرة في معرفة الله تعالى.

ينقل ابن تيمية عن الإمام الرازي في الرد على أساس التقديس [١/ ١٣٥] قوله: «**أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات الله تعالى وصفاته**». اهـ.

هذا هو كلام الإمام الرازي، وهو يوضح به قاعدة أساسية في علم التوحيد مشى عليها أهل السنة، بل جماهير الطوائف الإسلامية، وحاصل هذه القاعدة، أن الله تعالى لا يمكن أن يدركه الإنسان بوهمه وخياله، وذلك لأنه لا تدركه الحواس كما تدرك المخلوقات أو بعض المخلوقات. فمن المعلوم عند العقلاء أن الحس إنما هو انفعال للذات بالعالم الخارجي على نحوٍ معين. ومعلوم أن الذات الانسانية محدودة الاحساس. فهي لا تحس بجميع الوجود، بل يوجد بعض المخلوقات، لا يحسُ بها الإنسان مطلقاً. ومعلوم أن الخيال هو عبارة عن القوة التي يتحكم الإنسان بواسطتها بالصور الحسية المحفوظة في نفسه أي صور الموجودات الخارجية التي تأتيه عن طريق الحواس، فالإنسان بتخيله، وبقوته الوهمية يتصرف في هذه الصور، فيركب منها غيرها، ويفرق بين أجزائها، ومعلوم أن الوهم والخيال لا يستطيع التصرف ولا مجال له في العمل إلا في نطاق الحواس والمحسوسات. هذا الكلام لا يخالف فيه عاقل.

ولذلك، وبما أننا لا ندرك ذات الله تعالى بحواسنا، بمعنى أن ذاتنا لا تحس بذات الله مباشرة، فلا يوجد أصلاً مناسبة بين الخالق والمخلوق حتى يحس المخلوق بالخالق، والاحساس مطلقاً كما تعلم يستلزم الاتصال، حتى البصر الذي قد يتوهم البعض أنه لا اتصال فيه، فإن العين تتصل بما تبصره بتوسط الأشعة المنعكسة عن المرئي على شبكية العين، ولذلك فأهل الحق إذا قالوا بأننا نرى الله تعالى، فإنهم قالوا رؤية لا عن طريق شعاع ولا اتصال ولا انفصال، بل إن الله تعالى يخلق فينا رؤيته مباشرة بفضله وكرمه، ولا يشترط فيها أيضاً كون

المرئي في جهة من الرائي ولا العكس. وهذه المسألة مشروحة في كتب علم التوحيد.

ولذلك كله، جزم أهل الحق من المسلمين بأننا لا يمكننا الإحساس بالله تعالىٰ كما نُحِسُّ بسائر الموجودات. ولكننا نتعقل وجوده، بمعنى أننا ندرك ونعلم أنه موجود ومتصف بالصفات الكمالية عن طريق العقل، لا كما يدعي ابن تيمية بأننا نقول بأن الله عبارة عن وجود ذهني، ولا وجود له في الخارج، فشتان بين أن نقول، إنني أُدرك وجود الله بالعقل، وبين أن تقول الله بذاته موجود في العقل لا في الخارج، فإن العبارة الأولى معناها، إن الله موجود بذاته، ولكننا لا نستطيع أن ندرك وجوده أي نعلم بتحقق هذا الوجود الا عن طريق العقل. وأما العبارة الثانية فحاصلها نفي وجود الله الخارجي واعتباره مجرد مفهوم من المفاهيم، وهذا كفر. وابن تيمية ينسب هذا القول إلى الاشاعرة وغيرهم في كثير من المواضع، وهذا كذب عليهم وعلى غيرهم ولعلنا نوضح ذلك وغيره في محل خاص بتوفيق الله تعالىٰ.

إذن فأهل الحق لما بينوا هذه المعاني الجليلة، قالوا: إننا يجب أن نعزل الوهم والخيال عن مجال الإلٰهيات، فكل ما خطر ببالك من تصورات وتوهمات، فالله بخلاف ذلك. وكل ما استحضرته بخيالك فلا يجوز أن تنسبه إلى الله تعالىٰ. لأن ذلك لا يُنْسَبُ إلا إلى المخلوقات لأنه منها أُخِذَ.

وهذه قاعدة[١] في علم التوحيد قد نص عليها سائر علماء الأمة المتقدمين منهم والمتأخرين، فقد نص عليها أيضاً الإمام أبو جعفر الطحاوي في عقيدته عندما قال «لا تدركه الأفهام، ولا تبلغه الأوهام»، أي إن عقلنا وفهمنا لا يمكنه أن يدرك حقيقة ذات الله، بل إنما يدرك حكماً ينسبه إلى الله تعالى كأن يقول أنه قادر، وأنه عالم، أما حقيقة الذات وحقيقة القدرة، وحقيقة العلم، فلا يمكن للعقل إدراك ذلك. وكذلك، فالوهم لا يمكن أن يبلغ حقيقة ذات الله، لأنه قاصر

(١) وقد شرحت هذه القاعدة وبينت أقوال المتقدمين ونصوصهم عليها في كتاب «شرح العقيدة الطحاوية».

عن ذلك، فالوهم لا يدرك إلا ما له صورة وكيفية، والله ليس كذلك. وإذا عجز العقل عن إدراك الحقيقة، فالوهم أعجز.

فعبارة الإمام الرازي واضحة بينة، قد شرحناها لك هنا باختصار، فالمجال لا يحتمل أكثر من ذلك. والآن لنستمع إلى تعليق ابن تيمية على هذه العبارة فقد قال في الرد على الأساس [١/ ١٣٥]: «**يقال له: قد تقدم الكلام على هذا اللفظ المجمل غير مرة**» اهـ.

كذا قال، فادعى أن هذا اللفظ مجمل، واللفظ المجمل هو غير المُبَيَّنِ أي اللفظ الذي لا يُفْهَمُ منه معنى واضح، بل يبقى فيه الإنسان متردداً حائراً، ونحن قد بينا أن كلام الإمام الرازي ليس كذلك، بل هو بين واضح كافٍ شافٍ. ولكن هذا هو أسلوب ابن تيمية المعتاد في مناقشته لغيره، فإنه يدعي دائماً بأن الألفاظ التي يستخدمها المخالف هي ألفاظ مجملة غير بينة، وهذا مجرد ادعاء يدعيه ليستطيع بعد ذلك أن يُخَلْخِلَ معنى كلام الخصم بإيراد الاحتمالات عليه، مع أنه يعرف تماماً بأن اللفظ غير مجمل بل هو واضح ولكن هذا هو أسلوبه الذي ستراه واضحاً جلياً في جميع مسائل هذا الكتاب. وأنت تعلم أن هذا الأسلوب باطل في نفسه، ويشتمل على تحايل ومكر عجيب. وعلى كل حال، فتعال الآن لنفهم ما الذي يريده ابن تيمية في هذا المقام. فقد شرع بعد ذلك مباشرة في سرد نصوص من الكتاب والسنة، لإبهار أعين القراء وإيهامهم أنه يتبع دائماً الكتاب والسنة، والحقيقة، أن هذه النصوص لا مدخلية لها مباشرة في موضوعنا هذا، بل هي عامة وتنقلب في دلالتها ومفهومها على ابن تيمية نفسه. ولذلك لن نوردها هنا.

ثم قال ابن تيمية في [١/ ١٣٦]: «**ومن المعلوم أن العلم له طرف ومدارك وقوى باطنة وظاهرة في الإنسان**». اهـ.

في هذه العبارة وما يتبعها يبين ابن تيمية لنا طرق المعرفة عنده، وهي التي يعتقد أنّ أيَّ معرفة لا تأتي منها فهي معرفة باطلة، وهو يحصرها لنا أو على الاصح لأتباعه علّهم يفهمون! فيقول مدارك العلم قسمان باطنة وظاهرة. وهو يقصد بالباطنة أي غير الظاهرة نحو إدراك الألم واللذة والفرح والغضب وغير ذلك من الحس

الباطن، وكالخيال والتوهم لأنه أيضاً باطن، وسوف ترى ذلك مصرحاً به من كلامه في مواضع أخرى. ثم قال مباشرة: «**فإنه يحس الأشياء ويشهدها**». اهـ.

هذه هي المرحلة الأولى من مراحل المعرفة عنده، فهو الإحساس الظاهر، والشهادة التي تعم الظاهرة والباطنة. ثم قال: «**ثم يتخيلها ويتوهمها**». اهـ.

بعد الإحساس تأتي درجة التوهم والتخيل، ومن المعروف أن التوهم هو أمر باطن، وهو يريد بالتوهم نفس المعنى الذي وضحناه لك سابقاً. ثم قال: «**ويضبطها بعقله**». اهـ.

يريد أن هذه الأشياء التي يحسها بحواسه الظاهرة والباطنة، يتخيلها بوهمه ثم يضبط هذه الخيالات والصور الحسية بعقله، فهذه هي وظيفة العقل عنده، هي عبارة عن ضبط الصور الحسية. لا مدخلية للعقل في سوى ذلك، ثم بعد أن يضبط العقل هذه الخيالات والأوهام، ماذا يفعل، قال بعد ذلك مباشرة: «**ويقيس ما غاب على ما شهد**». اهـ.

اذن قياس الغائب على الشاهد هو وظيفة العقل أيضاً، فهذه هي وظيفة العقل، انها مجرد التصرف بالمدركات الحسية، لا يجوز للعقل أن يستكنه مجردات وقوانين عامة أعم مما يدركه من الحواس، أو لازمة عنها، إنه لا بُدَّ أن يظل مقيداً بالحواس والأوهام.

ولكن قد سبق القول أن الحواس لا تدرك جميع الموجودات بالفعل، وهذا الأمر يسلمه ابن تيمية، ويقول ان الحواس يمكن أن تدرك جميع الموجودات الواجبة والجائزة، ولكنها لا تدركها الآن، بل باستطاعتها ذلك لاحقاً، وهو ما يخالفهُ فيه أهل الحق، ويقولون ليس كل ما هو موجود تستطيع الحواس إدراكه كما بيناه سابقاً. وما دام ابن تيمية يسلم بعدم إدراك الحواس لجميع الموجودات بالفعل، فكيف يمكن للإنسان إدراك مالم تدركه حواسه. إنه يجيب على ذلك فيقول إن العقل «يقيس ما غاب على ما شهد»، إن وظيفة العقل هي مجرد القياس التمثيلي أي التشبيه، تشبيه مالم يشاهده بما شاهده، ومعلوم أن التشبيه إنما يكون

بالمعاني ولا يكون بالأشكال التفصيلية. ولهذا يستنكر ابن تيمية أن يأتي الشرع بذم المشبهة، ويغالط في ذلك مجرد مغالطة، وهو يعلم تماماً أن الشرع ورد بذلك.

واعلم أن قياس الغائب على الشاهد هو أصل أصيل عند ابن تيمية، وقاعدة أكيدة لا يستطيع أن يستغني عنها الإنسان لا في مجال المخلوقات ولا في مجال الخالق. ومذهبه في العقائد وهو مذهب التجسيم قائم على هذه القاعدة. ولذلك فإنه يستخدمها في العديد من المواضع، فيقول مثلاً: إننا لم نر في الوجود إلا جسماً أو قائماً بالجسم، أي الأجسام والأعراض، ولذلك يقول بعد هذا، فيجب أن يكون الله إما جسماً أو عرضاً، ولكن يستحيل أن يكون عرضاً، لأن العرض محتاج في قيامه ووجوده إلى الأجسام، إذن يجب أن يكون الله جسماً، ولا يمنع أن يحتاج الله إلى بعض الأعراض بمعنى أنه تكتمل ذاته جل وعز ببعض الأعراض الحادثة، وذلك كسائر الأجسام التي تستمد كمالاتها على التدريج بالحركة وهي عرض، فلذلك يقول بأن الله يتصف بالحوادث، وهي أعراض، كما سوف يتضح لك ذلك في أبواب كتابنا هذا.

وهذا القول من ابن تيمية هو تطبيق مباشر وصريح لقانون قياس الغائب على الشاهد، وحاصله أننا شهدنا الموجودات، وأدركنا الأجسام والأعراض، بحواسنا، ولم ندرك شيئاً آخر غير الأجسام والأعراض. فلزم من ذلك أن كل ما هو موجود، فيجب أن يكون جسماً أو عرضاً قائماً بجسم. وبما أن الله موجود، إذن فيجب أن يكون جسماً، لاستحالة كونه عرضاً، وهو بمذهبه هذا وبطريقته في التفكير لا يمكنه أن يأتي بدليل على استحالة كون الله عرضاً من الأعراض، ولا يمكنه افحام النصارى وغيرهم. ثم إنه أكمل طريقة تفكيره وقال بما أن الأجسام التي رأيناها تتصف بالأعراض، وبما أننا لم نر جسماً لا يتصف بالأعراض، إذن يستحيل أن يوجد جسم لا يتصف بالأعراض، وبما أن الله جسم كما سبق، إذن يجب أن يتصف بالأعراض. ولو لم يتصف بالأعراض لكان معدوماً. والأعراض هنا هي الصفات الحادثة كما وضحناه في هذا الكتاب في فصل خاص.

ثم أكمل طريقته وطردها وقال: بما أن الأجسام التي رأيناها تستكمل ذاتها، وتستحصل على كمال وجودها بالأعراض والحوادث القائمة بذاتها، ولم نر جسماً غير ذلك، إذن فيجب أن يكون الله حاصلاً على جميع كمالاته بحلول الأعراض الحادثة وهي التي يسميها الصفات الحادثة أو الأفعال الحادثة في ذاته. وهكذا.

هذا هو حقيقة مذهب وطريقة ابن تيمية في التفكير كما ستراها واضحة مفصلة في أبواب هذا الكتاب. وهي طريقة باطلة، ولا تختلف بالمرة عن طريقة المذهب الحسي والتجريبي في المعرفة، أي لا تختلف عن أولئك الذين حصروا المعرفة بالمجربات والمحسوسات، ومن المعلوم أن أهل الحق يقولون إن المجربات هي بعض المعارف، ولا يحصرون المعارف والعلوم في المحسوسات والمجربات.

وسوف ترى أن هذه الطريقة في التفكير هي أصل مذهب ابن تيمية في قوله بالحدّ والجهة والجسمية والحيز وغير ذلك من منكرات وشنائع في حق الله تعالى. فقياس الغائب على الشاهد، ذلك المذهب الذي رفضه أساطين علماء الإسلام، يقبله ابن تيمية ويقول به.

ولا يجوز أن يقول قائل بأن ابن تيمية وإن قاس الغائب على الشاهد، أي قاس الله على مخلوقاته، فنسب صفات المخلوق إلى الخالق، لا يلزم عليه التشبيه لأنه يجزم بأن كيفية ذات الله هي غير كيفية ذوات المخلوقات. لأننا نقول: هذا الاعتراض باطل، فإن التشبيه إنما يكون تشبيه معنى بمعنى، وقد يكون تشبيه صورة بصورة إذا جردت حقيقة الصورة إلى معنى.

ولا يتوقف وجود التشبيه على كون كيفية المشبه به مثل كيفية المشبه بل يتحقق التشبيه بمجرد القياس بالاعتماد على المعاني والحقائق. ونحن قد أشرنا سابقاً بأن الكيفية لا تندرج في الحقيقة بل هي من أعراض الحقيقة لا من ذاتياتها.

وبعد هذا التوضيح، تعال نكمل قراءة كلام ابن تيمية فقد قال: «**والذي يناله الإنسان بهذه الأسباب قد يكون علماً وقد يكون ظناً لا يعلمه، وما يقوله ويعتقده ويحسه ويتخيله قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً. فالله سبحانه وتعالى لم يفرق بين إدراك وإدراك، ولا بين سبب وسبب، ولا بين القوى الباطنة والظاهرة، فَجَعَلَ**

بَعْضِ ذلك مقبولاً وبعضه مردوداً، بل جعل المردود هو قول غير الحق والقول بلا علم مطلقاً». اهـ.

يريد بهذا القول أن يبين، أن الإمام الرازي إذا كان يقدح في صلوحية الحواس لإدراك الله جل وعز، فإن قدحه في ذلك هو قدح في صلوحيتها للعلم مطلقاً بل هو قدح في العقل أيضاً. يبين إرادته لذلك المعنى قوله بعدما مضى مباشرة.

«فلو كان بعض أجناس الإدراك وطرقه باطلاً مطلقاً في حق الله تعالى أو كان حكمه غير مقبول، كان ردّ ذلك مطلقاً واجباً، والمنع من قبوله مطلقاً متعيناً إن لم يعلم بجهة أخرى». اهـ.

يريد بذلك كما هو ظاهر، أنه لو قلنا إننا لا نستطيع إدراك الله بالحواس لا الظاهرة ولا الباطنة، أو قلنا لا نستطيع أن نتخيل ذات الله ونتوهمها، فإننا بذلك نكون قد أبطلنا حكم الحواس على ذات الله. وإذا أبطلنا حكم حاسة مطلقاً أو حكمها في جهة معينة، يلزمنا إبطال حكم جميع الحواس في جميع الموارد والجهات، ولهذا قال «كان رد ذلك مطلقاً واجباً». كذا قال.

وقوله هذا ليس بصحيح، لأن الحس إذا كان مقيداً بأصل الوجود في إدراكه، فقلنا لذلك لا محل لتصرف الحواس بما لا يدركه، فإن ذلك لا يستلزم مطلقاً نفي اعتبار الحواس في مواردها مطلقاً. وهذا بَيِّن. فإنَّ نَفْيَنا لحكم الحاسة في حق الله كان معللاً بسبب وهو أن الحاسة لا تدرك ذلك، فإنْ حَكَمَ الوَهْمُ بحكمٍ في حق الله فإننا لا نعتبر حكمه صحيحاً، لابتنائه على الحواس التي لا تدركُ أصلاً ذات الله، فإذا لم يعتبر حكم الأصل، لم يعتبر حكم الفرع مطلقاً. وهذا قول صحيح كما ترى. ويترتب على ذلك أن حكم الحواس صحيح في ما تدركه[1] وبالتالي فإن استلزام ابن تيمية لنفي اعتبارنا لحكمها مطلقاً باطل، فإنه يوجد فرق عظيم بين نفي الشيء بشرط وبين إثباته لا بشرط.

---

(١) لاحظ أن قولنا «حكم الحواس» مجرد تجوز ومسايرة لكلام ابن تيمية، وإلا فإن الحواس لا حكم لها لأن الحكم إنما هو نسبة أمر لأمر أو نفيه عنه، والحواس لا تعطينا إلا صوراً ولا علاقة لها بالنفي والإثبات، فإن مصدر ذلك إنما هو العقل. فتنبه.

على كل حال، فحاصل الذي يريده ابن تيمية من جميع هذا الكلام، إنما هو إثبات أن الله يمكن الإحساس به، وأنه يستحيل وجوده إلا على حقيقة ما نحس به من غيره من الموجودات، ويستحيل أن يخالفها من جميع الجهات. ولذلك قال بعد ما مضى بسطور.

«فلو كان في الإحساس الباطن والظاهر ما يُرَدُّ حكمه مطلقاً حتى يوافقه إحساس آخر لكان ذلك أيضاً مردوداً، ويبين ذلك كما بين نظيره، فإن الحاجة إلى ذلك في أصل الإيمان أعظم من الحاجة إلى ما هو دون ذلك بدرجات كثيرة». اهـ.

فابن تيمية يعرف تماماً إذن أهمية الكلام في أصول وأسباب العلوم، بل يعتبره أصلاً عظيماً يتفرع عنه كثير من الفروع، وهو الأمر الذي لم يدركه أتباعه لغاية هذا الزمان. وابن تيمية قد استفاد ذلك من خصومه، فهو قد استفاده من مثل الإمام الرازي وأبي المعين النسفي والجويني والغزالي والأشعري والباقلاني وغيرهم من أئمة الإسلام. وإلا، فمن أين للمجسمة الكلام في مثل هذه المعارف؟! ثم قال بعد ذلك [١/ ١٣٧]: «والذي دل عليه الكتاب أن طرق الحس والخيال والعقل وغير ذلك متى لم يكن عالماً بموجبها لم يكن له أن يقول على الله، وليس له أن يقول عليه إلا الحق، وليس له أن يقفو ما ليس له به علم لا في حق الله ولا في حق غيره. فأما تخصيص الإحساس الباطن بمنعه عن تصور الأمور الإلهية بحسه فهو خلاف ما دلَّ عليه القرآن من تسوية هذا بسائر أنواع الإحساس في المنع، وأن القول بموجبها جميعاً إذا كان باطلاً، حرم في حق الله تعالى وحق عباده، وإن كان حقاً لم ينه عنه في شيء من ذلك:

يؤكد ذلك، أن حكم الوهم والخيال غالب على الآدميين في الأمور الإلٰهية، بل وغيرها، فلو كان ذلك كله باطلاً لكان نفي ذلك من أعظم الواجبات في الشريعة، ولكان أدنى الأحوال أن يقول الشارع من جنس ما يقوله بعض النفاه: ما تخيلته فالله بخلافه لا سيما مع ما ذكره لهم من الصفات». اهـ.

يريد بذلك كله، أن الخيال والحس والتوهم، هي أمور معتبرة في الأمور الإلهية، أي في تصور ذات الله تعالى، ويستدل على ذلك بأن غالب الناس على

زعمه يتخيلون الله ويتوهمونه وهذا زعم باطل، فالحقيقة أن أغلب الناس يفرون فراراً من تشبيه الله تعالى بمخلوقاته أو تصويره بصورة من الصور، ولذلك فإن كبار فلاسفة النصارى واليهود يذمون التشبيه والتمثيل. وحتى عوام المسلمين فإنهم يرفضون رفضاً تاماً تشبيه الله تعالى بشيء من ذلك.

ومع ذلك فقد وردت الأحاديث والآيات الصريحة في نفي التشبيه والتمثيل واطردت عند الناس القاعدة الكبيرة التي تقول: كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك. وهي القاعدة التي أشار ابن تيمية في كلامه السابق إلى نفيها. وهو ينفيها لأن مذهبه قائم على تصوير الله تعالى وتشبيهه بالصور الحسية، وقائم على تخيله وتوهمه كما عرفت ذلك.

إذن فالحاصل بعد قراءة وشرح هذا النص الطويل أن ابن تيمية يقول بأن الله محسوس متخيل ومتوهم، أي يُمكن الإحساس به بالحس الظاهر والباطن.

وما كان قصدنا بهذا النص إلا توضيح قسم صالح من مذهب ابن تيمية في نظرية المعرفة. وسنكمل بناء ذلك على التوالي بإيراد النصوص المتتابعة من كلامه.

ملاحظة: انظر كيف يقول ابن تيمية بحصر طرق المعرفة في الحواس والعقل بمفهومه، ثم يقول إن بعض ما يدرك بذلك باطل وبعضه حق، أي بعضه علم وبعضه جهل، فكيف يمكنه تمييز العلم عن الجهل من ذلك، هل هو بنفس الحواس والعقل فيدور، أو بغير فيقدح في أصل الحصر. وسوف يأتي زيادة بيان لهذه الملاحظة كما في الابحاث التالية.

النص الثاني: لا وجود إلا للمحسوسات، وما ليس بمحسوس يستحيل أن يوجد، ويمكن إدراك ذات الله بالحواس.

يستنكر الإمام الرازي قول من قال بأن الله إذا لم يكن مدركاً بالحواس فإنه لا يكون موجوداً، ويبين أن المجسمة يدعون أنه لا يمكن أن يكون الله غير مدرك بالحواس ويقول بعد أن يورد بعض الأدلة على امكان وجود موجود كذلك: «وإذا كان كذلك، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات منزهاً عن لواحق الحس وعلائق الخيال». اهـ.

هذه العبارة نقلها ابن تيمية عن الإمام الرازي كما في [١٦/١] من الرد على أساس التقديس. وفيها يستنكر الرازي قول من قال من المجسمة بأن الله مدرك بالحواس ويستنكر إنكارهم لقول من قال بأنه تعالى موجود ولا يدرك وجوده عن طريق الحواس بل عن طريق العقل.

وإذا علمت أيها القارىء النبيه أن ابن تيمية يؤيد المجسمة الذين يدعون أنهم يستطيعون الإحساس بالله بالحواس الظاهرة، فإنك لن تستغرب إذا علمت أن ابن تيمية يعارض ويردُّ على الإمام الرازي في قوله ذلك. ومما قاله ابن تيمية في الرد على الرازي ما ذكره في [١٧/١]: «وإن أراد أنه لا يرى في الدنيا والآخرة، ولا يمكن رؤيته فهذا مذهب الجهمية والمعتزله له في ذلك معروف، وقد ثبت بالكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة وأئمتها بل وبصرائح العقل بطلان هذا المذهب». اهـ.

وابن تيمية إذا قال إن الله يرى، فإنه يعني بذلك إنه يرى بالرؤية بالضبط كما يرى الإنسان أي جسم من الأجسام، فيجب أن يكون الله مقابل الرائي لكي يراه، ويجب أن يكون محدوداً، ويجب اتصال شعاع بالعين، وغير ذلك من شرائط الرؤية العادية. ومعلوم أن الرؤية بهذا المعنى منفية عن الله تعالى، فإن إثبات هذه الرؤية تشبيه محض وتجسيم صريح، وقياس للغائب على الشاهد، وكل ذلك غير جائز. والذي ثبت بالكتاب والسنة ليس هو الرؤية بالمعنى الذي يريده ابن تيمية، بل إن كافة العلماء المقتدى بهم من أهل السنة صرحوا بأن الله يرى بلا كيف ولا إحاطة، كما صرح بذلك الإمام الطحاوي في مختصره المشهور. والكيف المنفي هنا هو الجهة والحدّ والمقابلة واتصال شعاع وغير ذلك من الأمور العادية المشروطة لرؤية الأجسام وسائر المخلوقات. ومع ذلك فإن أهل الحق يثبتون الرؤية ويجرونها عن هذه السمات الجسمانية.

فالإمام الرازي يثبت الرؤية على طريقة أهل السنة، لا على طريقة المجسمة مشايخ ابن تيمية. وبهذا فإنك تعلم حقيقة قول الإمام الرازي من أن الله منزه عن لواحق الحس، أي إن هناك بعض الأمور اللازمة للإحساس والحواس فلذلك

سماها لواحق، فالاحساس البشري لكي يحصل يلزمه المماسة والاتصال بالمحسوس وكون المحسوس في جهة وله حدّ من الحساس، فالرؤية مثلًا لواحقها اتصال شعاع بالمرئي، وكون المرئي في جهة، ومماسة العين للشعاع المنعكس عن الجسم المرئي، فهذه لواحق للحس، وليست لواحق للرؤية، لإمكان حصول الرؤية بلا وقوع هذه اللواحق، ولكن لا يمكن وقوع الإحساس إلا بوجود هذه الاتصالات. فافهم هذا. فالإمام الرازي لا يريد بلواحق الحس نحو الرؤية بل الأمور الأخرى التابعة لرؤيتنا للأجسام. وهذه هي التي سماها لواحق.

ولذلك، فإننا نستغرب جداً عندما يفسر ابن تيمية قصد الإمام الرازي بأنه يريد نفي الرؤية، فَفَرْقٌ بين نفي الرؤية، وبين نفي لواحق الرؤية العادية.

ولكن من هذا الكلام نفسه، فإنك تعلم أن ابن تيمية لا يريد بالرؤية إلا الانفعال الحاصل في شبكية العين نتيجة ارتطام شعاع منعكس عن المرئي بها. وكذلك بالنسبة إلى الله تعالى. إنه لا يفهم الرؤية إلا مع لواحقها العادية. والاشاعرة ومنهم الرازي، فرقوا بين الرؤية وبين لواحق الرؤية، ومذهبهم هذا معروف مشهور ولا يعقل أن واحداً مثل ابن تيمية يجهله، ولكنه الجدال بالباطل المستحكم في نفسية هذا الرجل.

وبهذا تعلم الفرق بين الرؤية التي اثبتها الرازي، والرؤية التي أثبتها ابن تيمية، وتعلم حقيقة مراد الرازي بقوله إن الله منزه عن لواحق الحس، وتفهم أيضاً الفرق بين الرؤية وبين لواحق الرؤية العادية. ولنكمل الآن كلام ابن تيمية فقد قال مباشرة في [١/ ١٨] بعد ما مَرَّ.

«وإن أراد أنه من باب ما يعقله القلب من الأمور المعقولة التي لا يصح تكون محسوسة، فيقال له المعقولات المحضة هي الأمور الكلية، فإن الإنسان إذا أحس بباطنه أو بظاهره بعض الأمور، كإحساسه بجوعه وعطشه ورضاه وغضبه وفرحه وحزنه ولذته وألمه، وبما يراه بعينه ويسمعه بأذنه، فتلك الأمور أمور معينة موجودة، فالعقل يأخذ منها أمراً مطلقاً كلياً فيعلم جوعاً مطلقاً، وفرحاً مطلقاً، وشماً مطلقاً، وألماً مطلقاً، ونحو ذلك، فهذه الكليات معقولات محضة، لأنه ليس في الخارج

كليات حتى يمكن إحساسها والإحساس إنما يكون بالأمور الموجودة، ولهذا قالوا: إنه يعلم المعدومات قبل كونها عاماً، أما السمع والبصر فإنما يكون للموجود، ومن قال إنه يرى وقد بسطنا الكلام في غير هذا الموضع». اهـ.

وها هو الآن يتهم الرازي بأنه أراد أن الله من قبيل الأمور والمفاهيم الذهنية، أي يتهمه بأنه يقول أن الله ليس له وجود خارجي. وهذا كلام باطل ساقط بالطبع، ولا تدل عبارة الرازي على شيء منه. وكأنني بابن تيمية فوق مغالطاته لا يفهم ما يقرأه. ونحن قد نقلنا هذا النص لنعلمك ما الذي يقصده ابن تيمية بالحس الباطن والحس الظاهر، لنتأكد من صحة ما ذكرناه في النص الأول عنه. وأما أنه يتهم الرازي بنفي وجود الله الخارجي وإثباته فقط في الذهن كما اعتقده كثير من أتباع ابن تيمية المساكين، فاستمع بقية كلام ابن تيمية [١/ ١٩]. «**وإذا كان كذلك، فمن أراد هذا المعنى جعله من باب الموجودات في الأذهان لا في الأعيان**». اهـ.

إذن فهو يتهم الرازي بل يتهم كل من يقول بقول الرازي وهم جماهير العلماء بأنهم ينفون وجود الله في الخارج ويثبتونه في الذهن والفكر فقط، وهذا كذب محض ثم قال ابن تيمية:

«**وهذا حقيقة قول الجهمية الذين يقولون إنه لا يمكن رؤيته وإحساسه، فإن كل موجود قائم بنفسه يمكن رؤيته، بل كل موجود يمكن إحساسه إما بالرؤية وإما بغيرها، فما لا يعرف بشيء في المحسوس، لم يكن إلا معدوماً، حتى إن الصور الذهنية يمكن إحساسها من حيث وجود ذاتها، ولكن هي من جهة مطابقتها للمعدومات كلية، والمطابقة صفة لها إضافية. فهذه معاني ينبغي أن يفطن لها**». اهـ.

وهذا النص في غاية الخطورة، وابن تيمية يقرر فيه جزءاً كبيراً من نظريته في المعرفة التي سبق أن وضحناها لك في بداية هذا الفصل. وسوف نعدد لك ما قاله فيها هنا لتزيدها وضوحاً.

أولاً: يمكن الإحساس بالله تعالى، ورؤيته. ومعنى هذا الكلام أن الله يمكن أن يُحَسَّ به بسائر الحواس الخمسة، وهي السمع والبصر واللمس والشم والذوق.

هذا هو الأصل. ولكن إذا كان ابن تيمية يفهم حقيقة الشم والذوق، وأنها لا تتم الا بانفصال أجزاء من المشموم والمذوق، واتصالها بحاسة الشم والذوق في الإنسان، فينبغي أن ينفي إمكان إدراك الله بهاتين الحاستين، لأن ذلك يستلزم انفصال شيء من ذات الله تعالى. إلا إذا كان يجيز ذلك. وهذا في غاية القبح. أما غير هاتين الحاستين، فابن تيمية يصرح بوضوح بأننا نستطيع إدراك الله إدراكاً مباشراً بها، فنسمع صوته ونراه بجهة، ونلمس ذاته بيدنا كما إنه يلمس المخلوقات بيديه.

ثانياً: كل موجود قائم بنفسه يمكن رؤيته، بل كل موجود يمكن إحساسه إما بالرؤية وإما بغيرها. وهذا الكلام من ابن تيمية يدل على أنه يريد بالرؤية حقيقة الإحساس. وهو يريد بالقائم بذاته وبالموجود جميع الموجودات القائمة بذاتها، وهذا يشمل ذات الله، وذوات المخلوقات. فكل هذا يمكن الإحساس به. وكلامه هذا لا يحتمل غير ذلك المعنى.

وهذه القاعدة، من ابن تيمية تدل على أنه يصرح بأن كل شيء فإنه يمكن الاستدلال عليه بالحواس إذا كان موجوداً. ويستلزم هذا أن ما لا يمكن إدراكه بالحواس فإنه يستحيل أن يكون موجوداً. وهذا يستلزم الطرد والعكس، ولكن الشق الثاني أدركناه بمفهوم كلام ابن تيمية، والشق الأول أدركناه بمنطوقه. وفهمنا للشق الثاني صحيح مطابق لمراد ابن تيمية، كما ستعرفه من النقطة التالية. والحاصل أن ابن تيمية يصرح في هذه العبارة بأن كل موجود فيمكن إدراكه بإحدى الحواس الخمسة. وكلمة الموجود تشمل الواجب والممكن، وهذا الفهم مطابق للسياق كما تراه، فمراد ابن تيمية الكلام أساساً على وجود الله تعالى وهل يدرك بالحواس أو لا، فلا يجوز لقائل أن يقول إنه لم يُرِدْ تعميم الكلام حتى على الخالق، فهذا القائل لا يفهم معاني الكلام.

ولكن هل يريد بالفعل ابن تيمية حصر الموجودات بالمحسوسات، أي هل يريد أن يقول «إن مالا يدرك بالحواس فلا يمكن أن يكون موجوداً»، نقول لك نعم وبيانه بالنقطة التالية.

ثالثاً: ما لا يعرف بشيء من الحواس لم يكن إلا معدوماً. هذه العبارة تتمم معنى الحصر، وأن ابن تيمية يريد حصر الموجودات في المحسوسات، فمالا يكون محسوساً لا يكون موجوداً. يريد أن يقول: بما أن الله موجود، إذن فهو محسوس بإحدى أو بجميع الحواس الخمسة. وهذا واضح بلا ريب.

وهذا المذهب وهذه الطريقة هي عين طريقة المذهب الحسي كما يعرفه المطلعون وهو مذهب مخالف صريح المخالفة لمنهج الإسلام في المعرفة، وهذه القاعدة تعتبر عند المطلعين فاصلة كبيرة بين نظرية المعرفة في الإسلام، ونظرية المعرفة عند المنكرين للأديان، ولهذا تجد أصحاب المذهب الحسي من المنكرين لوجود الله ولسائر الأديان، ويصاحبهم في ذلك أصحاب المذهب التجريبي كما هو معلوم في موضعه. فافهم ذلك.

النص الثالث: لا فرق بين العقل والخيال.

أورد ابن تيمية قول الإمام الرازي من أساس التقديس في الرد عليه [١/ ٣٠٨].

«وثانيها أنا نرى كل مَنْ فعل فعلاً، فلا بُدَّ له مِنْ آلة وأداة، فإن الأفعال الشاقة تكون سبباً للكلال والمشقة لذلك الفاعل، ثم إنا نعتقد أنه سبحانه وتعالى يدبر من العرش إلى ما تحت الثرى مع أنه منزه عن المشقة واللغوب والكلال». اهـ.

يريد الإمام الرازي أنه قد يَثْبُتُ شيء على خلاف المحسوس والمشاهد، كما وضحه في كلامه المذكور، وما دام ذلك صحيحاً، فلا يجوز أن يستنكر أحد قولنا إن الله تعالى ثابت وموجود ولكن وجوده ليس مثل وجود سائر المحسوسات والموجودات الأخرى. وهذا الكلام يهدم أصل مذهب المجسمة الذين يقولون لا يمكن ثبوت موجود على خلاف المحسوسات.

هذا هو كلام الإمام الرازي وهو واضح. فماذا يعلق ابن تيمية على ذلك الكلام. لقد ذكر بعض النصوص التي تبين أن الله لم يمسه لغوب أي تعب عند خلقه السموات والأرض. ومجرد هذا الكلام لا يفيد ابن تيمية شيئاً في نقض كلام

الرازي، بل هو يؤكد إحدى مقدماته. وهذا يثبت أن الله ليس في فعله محتاجاً إلى الآلة، وأن صفاته ليست بجوارح ولا أعضاء. ولكن ابن تيمية لا يهمه في الحقيقة ما هو المفهوم من ذلك بل يسرد مجرد سَرْدٍ هذه النصوص ثم يقول أن المسلمين اتفقوا على أن الله لا يتعب وهذا الكلام وحدَه، لا يخالفه الإمام الرازي، فهو لم يقل إن الله يتعب حتى يوجه له مثل هذا الكلام، بل يقول إن انتفاء تعبه يدل على أنه لا يتصف بجوارح ولا أعضاء، لأن كل من كان كذلك فإنه رؤي يتعب. إذن هذا يوضح جواز ثبوت شيء بخلاف الحس والخيال.

وابن تيمية يقول بعد ذلك للرازي رادّاً عليه كما في الرد على أساس التقديس [١/ ٣٠٩]: «وإذا كان كذلك فالكلام على ما ذكرته من وجوه:

أحدها: أن هذا بيان أن قدرة الله تعالى كاملة تامة لا نقص فيها ليست مثل قدرة العباد، كما ذكرنا في العلم، وهذا حق، ولم يقل أحد إن هذا مخالف لا للمحسوس ولا للمعقول، وإنما هو مخالف لمقدار صفاتنا». اهـ.

أقول: هذا الكلام مغالطة محضة من ابن تيمية، فإن الرازي لم يقل أن كون قدرة الله أقوى من قَدَرِ العباد، مخالف للحس والعقل، حتى يَرُدَّ عليه ابن تيمية بهذا الرد الساذج.

بل قال: إننا لم نر في المشاهد قادراً، إلا ويسود قدرته النقص وعدم التمام، هذا حكم مشاهد محسوس، لا يستطيع إنكاره أحد. ونحن نعتقد أن الله تعالى مع أنه خلق العالم كله من العرش فما دونه، إلا أنه لم يمسه نصب ولا لغوب. وهذا حكم قطعي آخر.

وباستحضار هذين الحكمين، من ذا الذي يشك أن الحكم الثاني وهو وجود قادر لا يتعب وهو الله تعالى، مخالف للحكم الأول المستمد من المحسوسات وهو أن كل قادر مشاهد ومحسوس فهو يتعب وقدرته ناقصة.

هذا الكلام واضح لا قادح فيه.

وأما رد ابن تيمية فهو كما قلنا سفسطي لا قيمة له، فلا محل ولا موضع لقوله «ولم يقل أحد أن هذا مخالف لا للمحسوس ولا للمعقول» اهـ. أما قوله إن

ذلك غير مخالف للمحسوس، فهو باطل، لأنه مخالف لذلك بالفعل كما وضحناه. وأما قوله: «ولا للمعقول» فهي زيادة ماكرة زادها ليوهم القارىء بأن الرازي ادعى ان ثبوت قدرة الله كذلك مخالف للمعقول، وهو لم يقل بذلك كما عرفت. وإذا لم يقل به فلا موضع لذكر هذه العبارة هنا. ومن هذا التحليل السريع يتبين لك أن كلام ابن تيمية في هذا الوجه متهافت. وأما الوجه الثاني فقد قال فيه [١/ ٣٠٩].

«الثاني: أن هذا نسبة هذا، أن المعلوم والمعقول والمحسوس والمتخيل نسبة واحدة». اهـ.

أرأيت إلى هذا الكلام الخطير، يريد ابن تيمية ان يقول: إن كل ما يرد على المحسوس والمتخيل، فهو وارد قطعاً على المعلوم والمعقول. أي إذا قيل إن الخيال والحس قد يثبت في الوجود ما هو بخلاف حكمه، فكذلك يجب أن يقال أن العقل والعلم يثبت في الوجود شيء بخلافهما، وهو لا يقول بمثل هذا الكلام إلا إذا كان يعتقد أن الحس والخيال درجتهما ورتبتهما من نفس رتبة العقل، فالعقل عنده ما هو إلا عبارة عن رتبة من مراتب المحسوسات أو هو عين ذلك ولكن يختلف عنها من جهة معينة، وهذا المعنى هو عين المعنى الذي ذكرناه في تلخيصنا لعقيدة ابن تيمية في آخر هذا الكتاب. واعلم أن هذا الكلام الذي ينص عليه ابن تيمية هنا كلام في غاية الخطورة، لأنه في الحقيقة إلغاء للمعقولات ولرتبة المعقول. وهو مطابق في هذا المذهب لمذهب الحسيين الملاحدة من أمثال السمنية قديماً وأمثال كثير من ملاحدة الغرب في هذه العصور. وهو يخالف ما ذكره العلماء المسلمون في هذا المجال.

وحاصل مذهبه أن العقل جزء من المحسوسات والمتخيلات، فإذا انعدمت المحسوسات انعدم العقل.

وأما علماء الإسلام فقالوا إن الحواس شرط في التعقل وليست سبباً له ولا ركناً منه ولا هو ركن منها. ويتضح الفرق الكبير بين القولين عند التأمل.

وهذه المعاني استنبطناها كلها من قوله بأن نسبة المحسوس نفس نسبة المعلوم. ومعنى هذا الكلام أنه إذا قيل بجواز ورود النقص والخطأ على الحواس،

فيجوز كذلك على العلوم. ويجوز كذلك على العقول. ونقصد بذلك، أنه يدعي أن الحواسَّ إذا كانت سليمة فيجوز توارد الغلط عليها، وكذلك العقل قد يغلط وإن اتبع الأساليب الصحيحة في النظر والفكر. ومعلوم مدى خطورة هذا الكلام، وما يترتب عليه من المفاسد والشنائع.

وقد يتعجب القارىء من هذا الكلام، ويقول: كيف فهمتم هذه المعاني الخطيرة من مجرد هذه العبارة الصغيرة، وهل هي فعلاً تدل على ذلك؟!

والجواب: إننا فهمنا هذه المعاني من كلامه في مختلف كتبه أولاً، ولم نقتصر في فهمنا على مجرد هذه الكلمات القليلة.

وأيضاً فإن هذه الجملة وحدها تدل عليه، ولو لم نتأمل في كلامه المنثور في المواضع الأخرى، ولكي تطمئن إلى ذلك تعال نقرأ بقية كلامه، فقد قال مباشرة بعدما مضى [٣٠٩/١] مخاطباً الرازي: «**فقولك: إن ثبوت هذا على خلاف حكم الوهم والخيال، كقول القائل: إنه ثابت على خلاف حكم العقل والعلم**». اهـ.

إن ابن تيمية يسوي في كلامه هذا بين القولين التاليين:

الأول: يمكن ثبوت شيء على خلاف الوهم والخيال.

الثاني: يمكن ثبوت شيء على خلاف العقل والعلم.

وتسويته هذه بين هاتين العبارتين، تدل دلالة قاطعة على تسويته بين العقل والخيال، وبين الحس والوهم وبين العلم. وهذا يثبت ما نسبناه إليه في ما مضى. فابن تيمية في الحقيقة، لا يفرق بين الخيال والعقل ولا بين التخيل والتعقل، فما تتعقله يجب أن تكون متخيلاً له، أما أن تتعقله بلا تخيل ولا توهم فهذا مستحيل وباطل عنده. ويبطل أيضاً أن تصدق بوجود شيء مطلقاً من دون أن تكون متخيلاً له. وعلى هذا فهو يقول كما مضى إننا لا نؤمن بالله إلا لأننا نتخيله ونتوهمه ونتصوره، ولو كنا لا نتخيله ولا نتوهمه، لما جاز لنا عقلاً أن نؤمن به. وهذا الكلام كما هو واضح مناقضة صريحة لما نص عليه أئمة العلماء من المتقدمين

والمتأخرين، فنحن نؤمن بالله ولا نتخيل حقيقة ذاته ولا نتعقلها كذلك، بل كل ما يطاله عقلنا هو الخضوع لأحكام صفاته والانحناء أمام الاعتقاد بوجود ذاته.

وكلام ابن تيمية كما وضحناه لك، نَفْيٌ صريح لوجود مرتبة أخرى بعد مرتبة التخيل وبعد مرتبة الإحساس، بل لا يوجد التعقل إلا مع الإحساس والتخيل ولهذا قلنا إن ابن تيمية يعتقد أن الحس هو ركن من العقل وجزء منه أو أن العقل جزء وهيئة للمحسوسات والصور الحسية، أي هيئة معينةللصور الخيالية الموجودة في ذهن ووهم الإنسان. وهو بهذا يناقض مبادىء ومقررات نظرية المعرفة الإنسانية.

النص الرابع: المعقول هو قياس الغائب على الشاهد، قاعدة جامعة جليلة في العقل والحس والخيال.

ويكمل ابن تيمية رده على الإمام الرازي الذي يقرِّر قاعدة عظيمة من قواعد علم التوحيد وهي أن الله موجود ولكن لا كما يخطر في قلب بشر، فالله كما يقرره أهل السنة ليس كمثله شيء، ولا تدركه الأفهام ولا تبلغه الأوهام والخيال، والإمام الرازي يقرر في سائر كتبه نفس القاعدة، وهذا لا يرضى عنه ابن تيمية فيعارضه، كما سبق ذكره، ويوضح حجج من يعارض هذه القاعدة أيضاً فيقول في [١/٣١٧] مقرراً لهذه المعارضة.

«ويقول المنازعون: نحن نعلم بالنظر العقلي والاستدلال، كما علمنا بالفطرة الضرورية امتناع وجود ما أثبته المنازع من أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ونعلم انتفاء ذلك وثبوت هذه[١] بالكتاب والسنة والاجماع وبالنقل المتواتر عن الأنبياء المتقدمين، وباتفاق أهل الفطر السليمة من جميع العقلاء». اهـ.

هذا هو ما يقوله ابن تيمية مع فرقته التي ينصرها ويقرر حججها في مقابل حجج الإمام الرازي، وهذه الفرقة هي الكرامية والمجسمة على اختلاف أنواعهم وطرقهم. فهو يدعي أن ما يثبتونه في حق الله من الجهة والحد والحجم والحركة

---

(١) يشير بقوله (هذه) إلى كون الله في جهة وله حجم وقدر معين ومحدوداً ويمس المخلوقات ويتخيلونه ويدركونه بحواسهم... الخ ما سترى بهذا الكتاب.

وغير ذلك كما ستراه، كل ذلك ثابت بالكتاب والسنة والإجماع والفطر السليمة، ولك أن تتعجب فكيف يدعي ابن تيمية أن تلك الشنائع ثابتة في حق الله تعالى بهذه الأدلة الكثيرة، وأما الفطرة فهو يدعي دائماً أنها دليل معتبر في العقائد خاصة، وسيأتي الكلام على ذلك في محل خاص بتوفيق الله.

ثم أكمل ابن تيمية تقرير وتوضيح كلام هؤلاء المجسمة فقال: «فصاروا يقولون: إن كل واحد من ثبوت ما يقوله[١] ونفي ما يقوله[٢] الجاحد المخالف يعلم بالفطرة والضرورة والبديهة والذوق والوجد، ويعلم بالفطرة والأدلة العقلية[٣]: يعلم بالأدلة الشرعية الكتاب والسنة والإجماع ويعلم بالنقل المتواتر عن الأنبياء، ويعلم باتفاق العقلاء ذوي الفطر السليمة». اهـ.

لقد نقلنا هذه الفقرة وإن كان فيها طول لأنها توضح طريقة ابن تيمية في التهويل على الخصوم وفي التهويل والمبالغة في ادعاء ثبوت مذهبه وطريقته، وهذا الأسلوب لا ينفق إلا عند العامة، وأما العلماء المحققون، فلا يهتمون بمجرد هذا الادعاء على ثبوت مذهبه بهذه الطرق كلها، بل يطالبونه بإبراز أدلته والإجماعات التي يدعيها، ولن يستطيع ذلك، فكل هذا ما هو إلا ألفاظ لا حقائق تحتها. وسوف ترى أن ابن تيمية يتبع هذه الطريقة في التهويل الهائل - والفارغ - في كل المسائل التي يقول بها مخالفاً لأهل السنة، كما ستراه في مسائل هذا الكتاب.

والآن، وبعد هذه المقدمة، نشرع بإيراد كلام لابن تيمية يحتوي على معان خطيرة في مجال وسائل المعرفة، فقد قال ابن تيمية مباشرة بعد ما مضى.

«وإذا استدلوا بالنظر والقياس والمعقول والبراهين التي يحتج بنظيرها مخالفوهم بل بالبراهين التي هي أصح من ذلك، وهي حق في أنفسها، قرروا ذلك من وجوه». اهـ.

---

(١) أي يقولونه هم كما هو واضح من السياق.

(٢) أي ما يقوله الرازي ومن وقف معه وهم أهل السنة.

(٣) لقد مرّ بيان ما يريده ابن تيمية من الأدلة العقلية وسترى ذلك بوضوح أكثر هنا.

إذن، هذا النص في غاية الأهمية، لأن ابن تيمية يقارن فيه بين طريقتي المجسمة الذين يسميهم بأهل الإثبات وهم أصحابه ويدعي أنهم الموافقون لما عليه السلف، وقائلون بما جاء به الكتاب والسنة، وبين طريقة الإمام الرازي وسائر أصحابه ومشايخه وهم حقيقة أهل السنة أهل الحق. ويصف ابن تيمية أدلة المخالفين للإمام الرازي بأنها أدلة حق في أنفسها وهي براهين أصح من أدلة خصومهم. إذن الكلام التالي الذي سنورده يوضح طريقة ابن تيمية في الاستدلال والاحتجاج، ويعلن ابن تيمية موافقته عليه وتقريره له كما مضى وكما سيأتي. فقد قال في ذكر الوجوه التي تقرر القواعد المشار إليها سابقاً:

«أحدها: وفيه قاعدة جليلة جامعة». اهـ.

هذا هو الوجه الأول، يصفه ابن تيمية بأوصاف ثلاثة، **الأول: أنه قاعدة** ومعنى القاعدة أي إنه أمر كلي ينطبق على جزئياته، والأصل في القاعدة أن تكون عامة لا يوجد استثناءات فيها إلا إذا نص عليها صاحبها. **والوصف الثاني الذي أطلقه ابن تيمية على هذه القاعدة هو أنها «جليلة»**، ومعنى أنها جليلة أي أنها ذات قدر كبير وفائدة عظيمة، لأنها تعتبر أصلاً للمذهب الذي يتبناه ابن تيمية كما ترى، وهي جليلة أيضاً لأنها قوية عنده لا تقبل التشكيك، **وأما الوصف الثالث فهو أن القاعدة «جامعة» ومعنى أنها جامعة أي إنها لا يشذُّ عنها أمر من الأمور التي من شأنها أن تندرج تحتها**، فلا يوجد استثناء لها ولا شذوذ، وإن كان استثناء فمعنى كونها جامعة يوجب أن القيد الذي يخرج هذا الاستثناء مذكور فيها. هذا هو معنى كونها جامعة.

وأما هذه القاعدة، فاستمع إلى ابن تيمية لكي تعرفها، فقد قال: «وهو أن يقال: لا ريب أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارة حقاً، وتارة باطلاً، وهو متفق عليه بين العقلاء، فانهم متفقون على أن الإنسان ليس له أن يجعل كُلَّ ما لم يحسه مماثلاً لما أحسه، إذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسها ولم يحس ما يماثلها من كل وجه، بل من الأمور الغائبة عن حسه مالا يعلمه أو ما يعلمه بالخبر بحسب ما يمكن تعريفه به كما أن منها ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما شاهده،

وهذا هو المعقول، كما أن الأول هو المسموع، والمحسوس ابتداءً هو ما يحسه بظاهره أو باطنه. وهذا بيِّنٌ». اهـ.

هذه الفقرة كما تراها، قاعدة تفتح مغاليق عديدة من مذهب ابن تيمية وطريقته في المعرفة، وتبين بوضوح الأدلة التي يتبعها ابن تيمية في إثبات مذهبه في العقائد خاصة، لأن هذا هو مجال كلامه أصلًا. وسوف نشير فيما يلي إلى بعض الأمور التي تدل عليها هذه الفقرة.

ـ يقرر ابن تيمية أن قياس الغائب على الشاهد صحيح، أي إنه يمكن استعماله في الاستدلال على العقائد. وقياس الغائب على الشاهد هو عبارة عن «تشبيه» بين طرفين وتعدية حكم أو وصف من أحدهما إلى الآخر بسبب قيام التشبيه بينهما، أو اعتقاد وجود الشبه بينهما، على الأقل من حيث الجهة التي يقع فيها التشبيه. فهذا القياس لاحتوائه على ركن التشبيه والمماثلة بين أمرين ولو من جهة معنية، منع العلماء من أهل السنة استعماله في علم التوحيد، خاصة فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته. وأما ابن تيمية فإن أغلب مذهبه قائم على ذلك. وبيان هذا كما يلي:

ـ ابن تيمية يقرر في بعض المواضع من كتبه أن كل موجود إما أن يكون جسماً أو عرضاً قائماً في جسم، ويقرر أنه لم ير موجوداً قائماً بذاته إلا إذا كان متحيزاً ومحدوداً وفي جهة من غيره. ولذلك فإنه يقول: بما أن الله موجود، إذن يجب أن يكون متحيزاً وفي جهة وجسماً بالمعنى الذي يريده المتكلمون، بل يستحيل أن لا يكون كذلك عنده. وسبب هذا الحكم إنما هو قياس الغائب وهو الله جل شأنه هنا، على الشاهد، وهو المخلوقات، وتعدية صفة ثبتت للمخلوق (الشاهد) ونسبتها إلى الغائب وهو الله تعالى.

وهذه الطريقة من الاستدلال مطردة في كتب ابن تيمية، كما ستراه في مختلف أبواب هذا الكتاب.

بل إن القياس الذي يسميه ابن تيمية بقياس الأولى، هو في الحقيقة قائم عنده على قياس الغائب على الشاهد أيضاً، ولكنه يسميه قياس الأولى لما ستعرفه. وبيان هذا أن ابن تيمية يقول في كثير من كتبه: من المعلوم أن الأجسام

التي نشاهدها بعضها متحرك، وبعضها غير متحرك، ومعلوم أن الأجسام المتحركة أكمل من الأجسام غير المتحركة. فالحركة إذن كمال، وكل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أولى به. إذن يستنتج ابن تيمية أن الله متحرك. وهو يقول بهذا.

وهذه الطريقة من التفكير معتمدة كما ترى، على قياس الغائب على الشاهد وهو الأمر الذي أجاز ابن تيمية بناءً عليه تعدية حكم التحرك والحركة إلى الخالق بناءً على ثبوتها للمخلوق. يقصد أن يقول: إذا ثبت أن المخلوقات أجسام، وكل جسم متحرك أكمل من الجسم غير المتحرك. فقد ثبت أن الله متحرك لأن الله جسم، وما ثبت لجسم يثبت لغيره من الأجسام لأن المتماثلات لها نفس الأحكام.

هذا هو السياق التام لعبارة ابن تيمية وطريقة تفكيره. فأحكامه ونتائجه لا يمكن استنتاجها ولا الوصول إليها إلا بالمقدمة التي تقول «إن الله يشبه غيره من الموجودات ولو في جهة من الجهات» وهذه المقدمة هي الأصل في قياس الغائب على الشاهد كما أسلفناه لك.

وسوف يأتي مزيد تقرير لهذه القاعدة عند ابن تيمية في أثناء هذا الكتاب.

ـ وهذه القاعدة التي ذكرها ابن تيمية يوضح فيها أيضاً أمراً آخر في غاية الأهمية، وهو معنى «المعقول»، ومعنى «المحسوس»، ومعنى «المسموع».

فالمحسوس عنده هو ما يحسه الإنسان بظاهره أو باطنه.

والمسموع ما لم يحسه، ولكن عرفه بخبر من أحس به بظاهره أو باطنه. وأما المعقول فهو بكل بساطه «القياس والاعتبار على ما شاهده»، أي بعبارة أخرى، إن المعقول هو قياس الغائب على الشاهد عند ابن تيمية.

وهذا المعنى هو الذي قصدناه عندما قلنا لك فيما مضى، إن المعقول عند ابن تيمية من درجة المحسوسات، فهو حركة معينة للمحسوسات أو تحريك لها، أو ترتيبها ترتيباً خاصاً. فالمحسوس جزء وركن أساسي من المعقول، ومن المعلوم أن الجزء إذا انتفى ينتفي الكل أو ينتفي ما يتألف من هذا الجزء. أي إن

العقل لا يوجد إلا بوجود المحسوس. فما دام الإنسان يحس فهو عاقل، فإذا انتفى الإحساس عنه يصير غير عاقل.

وقد سبق أن أوضحنا لك الفرق بين الإحساس وبين مطلق الإدراك.

ومعلوم أن هذا التفسير للمعقول تفسير غير صحيح، فقد سبق أن قلنا لك إن الحواس هي شرط للتعقل وليست شطراً له، والفرق عظيم بين الأمرين. فالمشروط يبقى بعد زوال الشرط، وأما الكل فإنه يزول إذا زال شطره. والمشروط أمر آخر غير الشرط، فالشرط غير داخل في ماهية المشروط. وأما الجزء فهو من جنس الكل وداخل في ماهيته. والشرط يسبق المشروط وأما الجزء فإنه يصاحب الكل ولا يسبقه. والشرط سبب في تأثير المشروط لا في وجوده بخلاف الجزء.

ولذلك قلنا لك إن رتبة العقل عند ابن تيمية هي عين رتبة المحسوسات وليس له رتبة أعلى من المحسوسات كما عليه سائر العقلاء. فهذا هو شرح هذه «القاعدة الجليلة الجامعة» على حد تعبير ابن تيمية.

ثم ذكر ابن تيمية كلاماً مهماً حول المناظرة التي جرت بين السمنية والجهم ابن صفوان، وهذا ما سنجعله محور النص التالي، لأنه يكمل ما كنا فيه.

النص الخامس: كل ما لا يمكن الإحساس به فهو معدوم.

في الرد على أساس التقديس [٣١٨/١] وما وراء ذلك، يعلق ابن تيمية على المناظرة التي جرت بين الجهم بن صفوان وبين فرقة السمنية، وها نحن نورده إليك بكلامه مع تعليقنا عليه، قال ابن تيمية:

«ومَنْ حكى من أهل الكلام أن من الأمم أمة لا تقر بشيء من المعقولات وإنما تحس بما أحسته، ويذكرون ذلك عن البراهمة السمنية فلا ريب أن هذا النقل وقع فيه غلط من هؤلاء، وتغليط من أولئك». اهـ.

يقصد أن المتكلمين غلطوا لما نسبوا القول بعدم الأخذ بشيء من المعقولات إلى السمنية، وهذا الغلط وقع بناء على مغالطة فعلها السمنية نفسهم. وسوف يتضح لك وجه هذا الكلام لاحقاً. ولكن الآن، لا بد أن نوضح لك أن ابن تيمية شرع في هذا المبحث، لأنه ادعى سابقاً أن المقصود بالمعقول إنما هو قياس

الغائب على الشاهد، ولذلك فقد قال أنه لا يوجد أحد من الناس نفى المعقولات.
ولما كان المؤلفون في الملل والنحل قد نقلوا عن السمنية القول بذلك، فإن ابن تيمية أراد أن يوضح السبب في هذا النقل. وتنبه أنت إلى مرادنا نحن من إيراد مثل هذا النص هنا، فهو يثبت بوجه صريح أن ابن تيمية لا يفهم من المعقولات الا قياس الغائب على الشاهد، خصوصاً أنه قد صرح بذلك في الفقرة التي سبقت هذا الكلام فنبه أن كثيراً من الأنواع والأجناس لم نَرَ نحن جميع أفرادها، ولكنا رأينا بعض أفرادها وأحسسنا بها بالحواس، وأما ما لم نحس به من ذلك فعلمناه عن طريق قياس الغائب على الشاهد، وهناك بعض كلامه في ذلك «...وكالتمر البرني والمعقلي ونحو ذلك، لا ريب أن الإنسان لم يحس جميع أعيانه وأفراده، وإنما يعلم غائبها بالقياس على شاهدها، فهذا أصل متفق عليه بين العقلاء». اهـ، فهو يقول الآن بأمرين:

الأول: إن العقل والتعقل معناه قياس الغائب على الشاهد كما سبق.

الثاني: إنه لم ينف واحد من الناس حجية المعقولات.

ولما كانت هاتان المقدمتان تخالفان ما تقرر عند العقلاء أنفسهم، فالأولى بينا لك كيف تخالف ما ذكره هؤلاء، وأما الثانية وهي ادعاء الإجماع على الأخذ بالمعقول، فإنه يخالف ما نقله الناس عن السمنية كما ذكرناه لك. وبهذا الكلام يتبين لك الأساس الذي يبني عليه ابن تيمية كلامه. فتعال الآن نقرأ ما ذكره عن السمنية، فقد قال [١/ ٣١٨]: «وقد ذكر الإمام أحمد رحمه الله أصل هذا النقل لما ذكر مبدأ حدوث الجهمية في هذه الملة فقال: وكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان من أهل خراسان من الترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله تعالى. فلقي ناساً من المشركين يقال لهم «السمنية»، فعرفوا الجهم، فقالوا له: نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك. فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا: ألست تزعم أنه لك إلٰهاً. قال الجهم نعم: فقالوا له هل رأيت إلٰهك؟ قال: لا. قالوا: فهل سمعت كلامه؟ قال: لا. قالوا: فشممت له رائحة؟ قال لا. قالوا: فوجدت له حساً؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له مجساً؟ قال: لا. قالوا فما يدريك أنه إلٰه.

فتحير الجهم، فلم يدر من يعبد أربعين يوماً، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة الزنادقة من النصارى، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح التي في عيسى صلى الله على نبينا وعليه، هي من روح الله تعالى ومن ذات الله تعالى، فإذا أراد أن يحدث أمراً، دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه، فيأمر بما شاء، وينهى عما شاء، وهو روح غائب عن الأبصار.

فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة فقال للسمني: ألست تزعم أن فيك روحاً؟ قال: نعم. قال: فهل رأيت روحك؟ قال: لا. قال: سمعت كلامه؟ قال: لا. قال: فوجدت له حساً؟ أو مجساً؟ قال: لا. قال: فكذلك الله لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا تشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار ولا يكون في مكان دون مكان.

ووجد ثلاث آيات في القرآن من المتشابه قوله (ليس كمثله شيء)، (وهو الله في السموات وفي الأرض)، و(لا تدركه الأبصار). فبنى أصل كلامه كله على هؤلاء الآيات... الخ». اهـ.

بهذا السياق أورد ابن تيمية هذه الحادثة عن كتاب للإمام أحمد، ولاحظ أن الفقرة الأولى منها تبين مجريات القسم الأول من المناظرة. وهذا القسم يدل بوضوح على أن السمنية يدعون أن مالا يحس به فليس موجوداً . هذه هي حقيقة دعواهم. سواءً أكانوا يعتقدون بذلك أم بغيره. ومعلوم أن هذه الدعوى يمكن نقضها بإحدى طريقتين الأولى: أن تثبت أن الله يُحَسُّ به، ولكن هذا لا يمكن اثباته لهم كما تعلم بالإضافة إلى بطلانه في ذاته. والطريقة الثانية أن لا تسلم بأن كل مالا تحس به فهو غير موجود، ويتأتى هذا بأن تورد لهم أمراً يسلمون بوجوده ومع ذلك فهو غير محسوس به. وهذا هو الطريق الذي اتبعه الجهم كما تراه في الفقرة الثالثة. وأما ابن تيمية فسوف ترى بأنه يتبع في جوابهم الطريقة الأولىٰ.

ولاحظ أن الفقرة الثانية التي يرجع المتكلم فيها مذهب الجهم إلى مذهب الزنادقة من النصارى، تعبر عن رأي القائل ولا تعبر عن رأي الجهم نفسه. بل إن نفس هذه الحكاية تدل على أن الجهم اعتمد في مذهبه على آيات من القرآن كما هو واضح من الفقرة الرابعة.

هذا الكلام تحليل سريع مختصر أردنا أن نقدمه إليك قبل إيراد تعليق ابن تيمية، فقد قال مباشرة بعدما مضى [١/ ٣١٩]: «فقد ذكر بأن السمنية طالبوه بأن يكون إلٰهه معروفاً ببعض حواسه الخمس وأن مالا يعرفه هو بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعلمه. وهذا يقتضي أن مالا يحسه الإنسان بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعرفه، وهذا تغليط منهم وظن أنهم يقولون إن مذهبهم أن الإنسان لا يعرف شيئاً إلا ما يحسه ببعض حواسه الخمس». اهـ.

ابن تيمية يريد من هذه الفقرة أن يقول: إن مذهب السمنية لا يتضمن نفي كل مالا يحسه كل إنسان ولو بإحدى الحواس الظاهرة، بل مذهبهم أعَمُّ من ذلك كما سترى. وبالتالي فهم ـ عند ابن تيمية ـ عندما سألوا الجهم هذه الأسئلة غالطوه مغالطة لأنهم لا يقولون بمقتضى هذه الأسئلة.

ثم قال ابن تيمية: «**ثم إن الجهم أجابهم بدعوى وجود موجود لا يمكن إحساسه أيضاً، فقطعهم مع غلطه في المناظرة، ومغالطتهم أيضاً**». اهـ.

أما مغالطة السمنية فقد وضحناها لك كما يزعمه ابن تيمية. **وأما غلط الجهم فهو في ادعائه أن الله لا تحسه الحواس الخمس، فهذا غلط عند ابن تيمية، بل الله يمكن الإحساس به بالحواس**. وهذا يؤيد ما نسبناه نحن إليه سابقاً. ويستبعد ابن تيمية نسبة المذهب السابق للسمنية ثم يقول في [١/ ٣٢٠]: «بل الذي يقال: إن القوم كانوا يقولون: لا يكون شيء موجوداً إلا أن يمكن إحساسه، فلا يصدق الإنسان بوجود مالا يمكن معرفته بشيء من الحواس. لا يقولون: الإنسان المعين لا يعلم إلا ما أحسه هو بل ينكر ما أخبره جميع الناس من الأمور التي تماثل ما أحسه، وينكر أيضاً وجود نظير ما أحسه، أو لا يمكنه الاعتراف بذلك، فإن هذا لا يتصور أن تقوله طائفة مدنية». اهـ.

فحاصل القول: إن ابن تيمية ينفي أن يكون السمنية ينفون مالا يحسه الإنسان بإحدى حواسه بالفعل. ويقول أن مذهبهم: نفي كل شيء ادعي وجوده ولا يمكن الإحساس به، بل كل موجود فيمكن الإحساس به، وما لا يمكن فيه ذلك فهو لا يمكن أن يكون موجوداً. فهذا هو المذهب الذي يرتضيه ابن تيمية

للسمنية. وسترى أن هذا هو عين المذهب الذي يقول به هو أيضاً، بل وينسبه كعادته إلى أهل السنة.

ولما ذكرناه لك قال ابن تيمية في كلامه على هذا الموضع وذلك في [١/ ٣٢٤]: «فهكذا ما ذكروه عن السمنية، إنما كان أصل قولهم **أن الموجود لا بُدَّ أن يمكن أن يكون محسوساً بإحدى الحواس**، لا أنه لا بُدَّ لمن أقرَّ به أن يحس به». اهـ.

لاحظ الفرق الدقيق بين هذين المذهبين، فالمذهب الذي ينسبه ابن تيمية إلى السمنية ويرى أنه هو مذهبهم هو عين مذهب التجريبيين والوضعيين. وأما المذهب الثاني وهو الذي ينفيه ابن تيمية عن السمنية فهو مذهب الحسيين.

ثم بعد أن قرر ابن تيمية مذهب السمنية ونقحه كما ترى، قال مباشرة [١/ ٣٢٥]: «**وهذا الأصل الذي قالوه عليه أهل الإثبات**. فإن أهل السنة والجماعة المقرين بأن الله تعالى يرى **متفقون على أن مالا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدوماً لا موجوداً**». اهـ.

إذن، فهذا المذهب الذي ينسبه ابن تيمية إلى السمنية، هو عينه ينسبه إلى أهل السنة والجماعة. وهذا الزعم واضح البطلان. ولاحظ أن مصطلح أهل الإثبات عند ابن تيمية مساوٍ لمصطلح أهل السنة والجماعة. وكلاهما يريد به ابن تيمية طائفة المجسمة على التحقيق. أما أهل الحق فلا يقولون بما نسبه ابن تيمية إليهم، **فهم لا يحصرون الأحكام بالحواس ولا بإمكان الإحساس بالشيء**.

ولاحظ بعد ذلك أنه يجعل الرؤية إحساساً بالله، ويجعل السمع لكلام الله إحساساً بالله. ونحن قد وضحنا لك أن الإحساس لا يكون إلا بمماسة. والذي يماس العين في الحقيقة ليس هو الله، بل هو الشعاع، والذي يمس الأذن إنما هو الصوت، وهذا ليس هو عين الله. إذن، فابن تيمية لا ينبغي له حتى على مذهبه أن يقول إننا نحس بالله نفسه، بل له أن يقول إننا ندرك كلام الله بسبب إحساسنا بالصوت، وكذلك الرؤية.

وأما الإحساس بعين ذات الله، فأنى له اثباته. وكل كلام يقول به في هذا الشأن فإنما هو سفسطة.

إذن فالحاصل عند ابن تيمية أنه يقول: **إن مالا يمكن الإحساس به بإحدى الحواس الخمس فهو غير موجود.** وما دام الله موجوداً، فيمكن الإحساس به. ببعض هذه الحواس على الأقل. وأما بيان الحواس التي نحس بها بالله تعالى ـ على زعمه ـ والحواس التي لا تتعلق به تعالى. فسيأتي بيانه مفصلاً لاحقاً.

النص السادس: ما لا يمكن الإحساس به لا يُقَرُّ به.

وتكلم ابن تيمية في كتاب التسعينية عن مناظرة الجهم مع السمنية ولخصها في ص ٤٢-٤٣ بقوله: «فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من مبدأ حال جهم إمام هؤلاء المتكلمين النفاة يبين ما ذكرته، فإنه لما ناظر مَنْ ناظره من المشركين السمنية من الهند، وجحدوا الإلٰه لكون الجهم لم يدركه بشيء من حواسه، لا ببصره ولا بسمعه ولا بشمه ولا بذوقه ولا بحسه. **كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه الإنسان بحواسه الخمس فإنه ينكره ولا يقرُّ به،** فأجابهم الجهم أنه قد يكون في الموجود مالا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس، وهي الروح التي في العبد، وزعم أنها لا تختص بشيء من الأمكنة، وهذا الذي قاله هو قول الصابئة الفلاسفة المشائين». اهـ.

فهذا هو تلخيص المناظرة أحببنا أن نذكره لك مرة أخرى لتتأكد أن ابن تيمية يتكلم عن نفس الموضوع. إلا أنه أرجع قول الجهم هنا إلى قول الفلاسفة المشائين، وأنت تذكر أنه أرجعه في النص السابق إلى زنادقة النصارى؟!

وعلق ابن تيمية على هذه المناظرة، ثم قال في ص ٤٥: «وإذا كان كذلك، فأولئك المتكلمون من المشركين والسمنية الذين ناظروا الجهم قد غالطوا الجهم ولبسوا عليه في الجدال حيث أوهموه أن مالا يحسه الإنسان بنفسه لا يقرُّ به، وكأن الأصل أن مالا يتصور الإحساس به لا يقر به، فكان حقه أنْ يستفسرهم عن قولهم مالا يحسه الإنسان لا يُقَرُّبِهِ، هل المراد به هذا أو هذا، فإن أراد أولئك

المعنى الأول، أمكن بيان فساد قولهم بوجوه كثيرة، وكان أهل بلدتهم وجميع بني آدم يرد عليهم ذلك، وإن أرادوا المعنى الثاني وهو **أن مالا يمكن الإحساس به لا يقرّ به، فهذا لا يضر تسليمه لهم، بل يسلم لهم**». اهـ.

إذن فهو يصرح مرة أخرى بهذا القانون ثم يقول: «يقال لهم: فإن الله تعالى يمكن رؤيته وسمع كلامه. . . الخ». اهـ. وقد سبق أن أوردنا معاني كلامه في غير هذا المقام وسترد مفصلة في ما يأتي: والحاصل أن ابن تيمية يعتبر السمع والبصر أي رؤية الله وسماع كلامه إحساساً به، وهذا يدلك على أنه يريد بالإحساس معنى المماسة والانفعال والتأثر المباشر. وبهذا يثبت ما نسبناه نحن إليه بصريح كلامه.

النص السابع: الله يحس به ويلمس، وعند بعض أهل الإثبات يحس به بسائر الحواس، ومالا يمكن إحساسه فهو معدوم.

هذا النص هو تكملة للنص السابق، ولكنا أحببنا أن نذكره هنا منفصلاً، وذلك لما فيه من بعض تفصيل في هذه المسألة، وهو يعتبر مقدمة وتمهيداً للنص المفصل الذي سنورده بعد ذلك[1]، وكذلك فإننا أحببنا إيراده هنا لأنه يظهر بكل وضوح أن من عادة ابن تيمية ان يجمل كلامه في موضع ويفصله في موضع آخر، وقد يبدو لبعض الجاهلين أن هذا تعارضاً أو نسخاً، والحقيقة أنه عبارة عن تفصيل وإجمال، وهذا ليس فيه تناقض ولا تراجع ولا تغيير لأقواله بل هو بيان لها كما ستراه بعينك هنا. قال في التسعينية ص٤٥ وهي المجلد الخامس من مجموعة الفتاوى الكبرى الذي قدم لها حسنين محمد مخلوف.

«يقال لهم: فإن الله تعالى يمكن رؤيته وسمع كلامه، بل قد سمع بعض البشر كلامه وهو موسى[2] عليه السلام، وسوف يراه عباده في الآخرة. وليس من شرط

---

(١) أعنى النص الثامن.

(٢) لتعلم بالضبط كيف يفهم ابن تيمية حقيقة كلام الله، يرجى مراجعة الفصل الخاص بمسألة الكلام، أو الرجوع إلى المختصر لعقيدته الذي ختمنا به هذا الكتاب.

كون الشيء موجوداً أن يحس به كل أحد في كل وقت، أو أن يمكن إحساس كل أحد به في كل وقت، فإن أكثر الموجودات على خلاف ذلك، **بل متى كان الإحساس به ممكناً ولو لبعض الناس في بعض الأوقات. صح القول بأنه يمكن الإحساس به**، وقد قال تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾. اهـ.

إذن فابن تيمية يعتقد أن سماع كلام الله هو إحساس به، وهو عين ما نسبناه إليه من القول بالمماسة وكما ستراه، أي إننا نمس الله، وإن الله يمسنا، وأما استدلاله بالآية فلا وجه له لأنها تدل على مطلق التكليم ولا تدل على التكليم الذي هو بمماسة وإحساس فتأمل.

ثم لاحظ أن طريقة ابن تيمية في الاستدلال على إمكان الشيء غريبة شاذة، فهو يقول إن الشيء إذا أمكن لبعض الناس في بعض الأوقات، صح القول بأنه ممكن، فهذا استدلال على الإمكان باشتراط وقوعه، وليس كذلك يستدل على الإمكان وهذا موضح في كتب علم الكلام.

ثم قال: «**وهذا هو الأصل الذي ضلَّ به جهم وشيعته، حيث زعموا أن الله لا يمكن أن يرى ولا يحس به شيء من الحواس**، كما أجاب إمامهم الأول السمنية بإمكان وجود موجود لا يمكن إحساسه». اهـ.

هذا بداية الشروع في تفصيل هذه المسألة وهي مسألة تعلق الحواس بالله تعالى، أي إن الله تعالى هل يُحَسُّ به بجميع الحواس أو ببعض الحواس، وإذا كان الثاني فما السبب في عدم تعلق بعض الحواس به جل شأنه. هذه المسألة يتكلم ابن تيمية عليها هنا باختصار وفي محل آخر بتفصيل كما سنورده لك لاحقاً.

قال: «**ولهذا كان أهل الإثبات قاطبة متكلموهم وغير متكلميهم، على نقض هذا الأصل الذي بناه الجهمية**». اهـ.

يقصد بأهل الإثبات المجسمة. كما سترى، ثم قال: «**وأثبتوا ما جاء به الكتاب والسنة من أن الله يُرَى ويُسْمَعُ كلامُه وغير ذلك**». اهـ.

يريد بذلك، أنهم اثبتوا الإحساس بالله تعالى عن طريق العين والأذن، وتنبه بأن ذلك ليس هو الذي ورد به الكتاب والسنة، فالذي ورد انما هو نسبة الرؤية والسماع لكلام الله تعالى، وأما الإحساس به عن هذا الطريق فلم يرد. وقد بينا لك الفرق بين الرؤية والسماع، وبين الإحساس، فالإحساس يقتضي المماسة، وأما مطلق الرؤية فلا تقتضي ذلك. وأما قول ابن تيمية «وغير ذلك»، فهو يريد به انهم أثبتوا المماسة لله تعالى، أي إننا نمس الله تعالى وهو يمسنا. ولا يبعد أنه يريد تعميم ذلك على جميع الحواس. ثم قال: «وأثبتوا أيضاً بالمقاييس العقلية أن الرؤية يجوز تعلقها بكل موجود، فيصح إحساس كل موجود». اهـ.

لاحظ كيف يستعمل ابن تيمية معنى الرؤية بنفس معنى الإحساس، فإذا ثبت عنده أن كل موجود يرى، فيلزم أن كل موجود يحس به. وهذا التلازم باطل كما نبهناك. ثم قال: «فما لا يمكن إحساسه يكون معدوماً». اهـ.

هذه هي القاعدة التي يدور حولها ابن تيمية كما ترى. وهو يعتمد في تعميمها على كل الحواس على الفهم الغالط للرؤية، وعلى قياس الغائب على الشاهد.

ثم قال: «ومنهم مَنْ طَرَدَ ذلك في اللمس». اهـ.

من أهل الإثبات ـ أي المجسمة ـ من قال إن الله يُلمس ويلمس، أي إن الله يلمسنا، ونحن نلمسه!! فاستمع واستمتع!؟ وهذا القول هو الذي يقول به ابن تيمية كما سوف يظهر لك من خلال مباحث هذا الكتاب. ثم قال: «ومنهم مَنْ طرده في سائر الحواس، كما فعله طائفة من متكلمة الصفاتية الأشعرية وغيرهم». اهـ.

يريد أن يقول: أن بعض الناس كما قال بأن الله يحس به بالسمع والبصر واللمس، قال أيضاً بأنه يشم ويتذوق، وهذا هو معنى قوله «ومنهم من طرده في سائر الحواس»، وقد نسب ابن تيمية هذا القول إلى طائفتين، سمّى الأولى منهما بأنهم طائفة من الأشعرية، وأطلق على الثانية اسم «وغيرهم».

أما نسبته هذا القول إلى طائفة من الأشعرية فهي كذب عليهم. خصوصاً إذا تنبهت إلى أن محل الكلام هو في تعلق هذه الحواس بالموجود، وكلمة الموجود

تشمل الخالق والمخلوق، والمتبادر إلى الذهن في مثل هذا المقام الذي نحن فيه إنما هو الخالق، لأنه محل النزاع بين السمنية والجمهية، وبين المجسمة وغيرهم. فابن تيمية لا يجوز أن ينسب هذا القول بهذه الصورة مطلقاً إلى الأشاعرة. لأن من تكلم منهم بذلك، إنما قال، يجوز إدراك المشمومات والمذوقات وغير ذلك، وإدراك الشيء لا يستلزم الإحساس به، فلذلك قالوا يجوز رؤية الله تعالى، واطبقوا كلهم على استحالة الإحساس به بالحواس الظاهرة، ونصوا جميعهم بلا خلاف على أن الله لا يَلمس ولا يُلْمَس لاستلزام ذلك المحدودية والجسمية كما ستراه في محله. وابن تيمية نسب إليهم هنا القول بأن الحواس تتعلق بالموجودات وهذا باطل كما رأيت. هذا تعليق مختصر على نسبته ذلك إلى الأشاعرة، وسترى أطراف هذه المسألة في أكثر من موضع في هذا الكتاب. وأما نسبته هذا القول إلى «غيرهم»، فإنه يقصد بغيرهم طائفة من الكرامية، وسائر المجسمة مثل أنصار هشام بن الحكم وغيرهم ممن وضحنا لك أطرافاً من أقوالهم في ذات الله في أثناء هذا الكتاب. وسيأتي الكلام عليهم بتفصيل أكثر في النص التالي، ولكن، لا يجوز أن يدرج ابن تيمية هؤلاء المجسمة مع الأشاعرة في نسق واحد لاختلاف مذهبهم. فهؤلاء يصرحون بأن الله يحس إحساساً حقيقياً بالشم والذوق واللمس وغير ذلك. بخلاف الأشاعرة كما وضحناه لك. ثم قال ابن تيمية بعد كلام له في ص ٤٦ : «ومعلوم أن الخلق كلهم ولدوا على الفطرة، ومن المعلوم بالفطرة أن مالا يمكن إحساسه لا باطناً ولا ظاهراً لا وجودَ له». اهـ.

هذه هي القاعدة التي أحببنا أن نختم لك كلامنا بها، لنبين لك أن ابن تيمية قائل بها وأنها أصل عظيم من أصوله. وأما قوله أن الناس كلهم ولدوا على الفطرة، ومعنى الفطرة عنده، فسيأتي الكلام على ذلك في نص خاص في هذا الفصل بتوفيق الله تعالى، ليتبين لك فراغ كلامه من المعاني الحقيقية وإنما هي هواء.

النص الثامن: الله يَلمس ويُلْمَسَ، ويتذوق ويشم عند البعض.

هذا النص من النصوص الخطيرة والعجيبة، وهو عبارة عن جواب على سؤال فهو افتاء، ولا أشك في أن السائل كان خاصاً حتى يجيبه بمثل هذه المعاني التي سوف تراها. وهذا النص موجود في رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله من

صفات الكمال المطبوعة ضمن مجموعة الرسائل والمسائل باهتمام محمد رشيد رضا [مجلد ٢/٢٣٧] قال: «وأما قول القائل: إنه لو قيل لهم أيما أكمل؟ ذات توصف بسائر أنواع الإدراكات من الذوق والشم واللمس أم ذات لا توصف بها؟ لقالوا الأول أكمل، ولم يصفوه بها». اهـ.

هذا هو السؤال، وحاصله أن الإنسان يشاهد الموجودات التي تتصف بالحواس الخمس أكمل من الموجودات التي لا تتصف بذلك، فالحيوان أكمل من الموجودات التي لا تتصف بذلك، فالحيوان أكمل من النبات والنبات أكمل من الجماد وهكذا. إذن الاتصاف بهذه الحواس كمال. ثم يستنكر هذا السائل من بعض الناس لم لم يصفوا الله تعالى بهذه الحواس مع أنّ هذا كمال. وهذا هو مراده بقوله «ولم يصفوه بها»، فأنت ترى أن هذا السائل متشبع بأسلوب ابن تيمية بل يكاد يكون هو عين أسلوبه، والسؤال والاستغراب مبني على قاعدة قياس الغائب (الله) على الشاهد (المخلوق)، ومقتضى ذلك: أن المخلوق الموصوف بالحواس كامل، فيجب أن يكون الله موصوفاً بالحواس الخمس، بناءً على قياس الغائب على الشاهد، ومن هنا فإنه استغرب ممن لم يقل بأن الله متصف بها. وهذا هو الدافع إلى توجيهه السؤال إلى ابن تيمية.

وأنت صرت تعلم الآن أن كل هذه القواعد والاستنتاجات باطلة، فإن قياس الغائب على الشاهد باطل، وكذلك الإدراكات تفترق عن الحواس فالإدراك متصور وبلا حاسة. والإدراك لا يشترط فيه المماسة بخلاف الحاسة. والحاسة في الحقيقة هي نفس الأذن والعين واللسان والأعصاب، فكلمة حاسة على وزن فاعلة، والحس هو الحاصل عقيب انفعال الحاسة بالمحسوس، واللازم عقيب ذلك من إدراك الصورة وإدراك معنى الألم مثلاً وإدراك معنى الحرارة والبرودة هو الذي نسميه بالإدراك. فيوجد فرق بين الحس والإدراك كما ترى، والحس يستلزم تكيف الحساس بكيفية المحسوس، فمثلاً إذا أحسست بالحرارة فإن جسمك يتكيف بكيفية الحرارة، وكذلك البرودة، وإذا سمعت صوتاً فإن حسك وهو طبلة الأذن تتكيف بكيفية هذا الصوت، وهكذا البصر فإن العين تنفعل وتتكيف بكيفية الضوء الساقط عليها . . . وهكذا. وأما الإدراك فهو الحاصل عقيب هذه التكيفات.

فالخلط الحاصل في كلام ابن تيمية بين هذه المعاني، وكذلك حاصل في كلام أتباعه عظيم وخطير وهو لا يفرق بين هذه الأمور، وذلك حتى أثناء كلامه وذكره لمذهب من يفرق بينها، فإنه يورده ويورد مذهب من لا يفرق ويسوقهما سياقة واحدة بلا تمييز وبلا بيان فرق بينهما. وهذا في غاية الغلط. والآن دعنا نستمع إلى جواب ابن تيمية على هذا السؤال العجيب فقد قال [٢/ ٢٣٧]: «**فنقول: مثبتة الصفات لهم في هذه الإدراكات ثلاثة أقوال معروفة**» أهـ. قبل أن تعرف هذه الأقوال للمثبتة على رأي ابن تيمية، يجب أن تدقق زيادة تدقيق في السؤال، فالسؤال يقول: الذات التي تتصف بالإدراكات أكمل أم هي الذات التي لا تتصف بذلك، ومعنى السؤال يحتمل أمرين الأول: إذا فرضنا ذاتاً تتصف بأنها هي تذوق غيرها، وتشم غيرها وهكذا بقية الحواس، وذاتاً لا تتصف بذلك أيهما أكمل. والثاني: إذا فرضنا ذاتاً يمكن أن يتذوقها غيرها ويشمها غيرها ويلمسها غيرها، وذاتاً لا تتصف بذلك، أيهما أكمل. فالسؤال كما ترى يحتوي على شقين وطرفين. هذه هي المعاني التي تنطوي تحت السؤال. والآن لننظر كيف يجيب ابن تيمية على ذلك فقد شرع في ذكر الأقوال الثلاثة:

«أحدها: إثبات هذه الإدراكات لله تعالى، كما يوصف بالسمع والبصر وهذا قول القاضي أبي بكر وأبي المعالي وأظنه قول الأشعري نفسه، بل هو قول المعتزلة البصريين الذين يصفونه بالإدراكات، وهؤلاء وغيرهم يقولون تتعلق به الإدراكات الخمسة أيضاً كما تتعلق به الرؤية. وقد وافقهم على ذلك القاضي أبو يعلى في المعتمد وغيره». اهـ.

ونحن بعد أن وضعنا حقيقة السؤال، يتبين لك أيها القارىء هَوْلَ غلط ابن تيمية هنا على القاضي وأبي المعالي والأشعري، فإن هؤلاء نفوا كون الله حساساً، للسبب الذي وضحناه سابقاً، وأما الإدراك، بمعنى كون الله مدركاً للمحسوسات كلها فذا اثبته بعضهم بمعنى العلم أو علم خاص لا بمعنى الحاسة، وفرق كبير بين هذا وذاك. ولا يجوز مطلقاً القول بأنهم وصفوه تعالى بتلك الإدراكات التي سأل السائل عنها لأن السائل إنما سأل عن الإدراك الذي هو إحساس، لا عن الإدراك

الذي هو من باب العلم مع نفي الإحساس ولذلك، فإن قول ابن تيمية بأن «هؤلاء» وغيرهم يقولون تتعلق به الإدراكات الخمسة أيضاً» قول من أبطل الباطل، فمعنى أن الإدراكات الخمسة تتعلق به أن الإنسان يمكن أن يشم رائحة الله، ويتذوق طعماً له ويلمسه الخ، وهذا باطل تماماً، فكيف ينسبه إلى هؤلاء وغيرهم، خصوصاً أن هؤلاء قد صرحوا في كتبهم بنفي ذلك عن الله تعالى. أرأيت لم قلنا لك إن هذا قريب من الكذب إن لم يكنه.

ولاحظ أن ابن تيمية أجاب على السؤال من طرفيه أي نسب لله تعالى ـ على لسان من ذكرهم ـ الاتصاف بما سأله السائل عنه، ونسب للمخلوقات أنهم يدركون الله بهذه الإدراكات الخمسة أيضاً. ونسبته إلى هؤلاء باطلة قطعاً، فهو لم يبين حقيقة مذهبهم كما وضحناها باختصار.

ثم قال ابن تيمية [٢/٢٣٨]: «والقول الثاني: قول من ينفي هذه الثلاثة كما ينفي ذلك كثير من المثبتة أيضاً من الصفاتية وغيرهم، وهذا قول طوائف من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وكثير من أصحاب الأشعري وغيره». اهـ.

وهذا الكلام مجمل لأنه لم يبين اسماً لمن قال به، بل اكتفى بالإجمال، ولذلك فنحن نقول إجمالاً، إن جماهير المسلمين ينفون هذه الثلاثة (ويقصد بالثلاثة الذوق والشم واللمس) من الله وعليه، أي ينفون أن تتعلق هذه الثلاثة به جل شأنه من الطرفين لعدم اتصافه بها ولعدم امكان اتصالها من المخلوق به.

وتفريق ابن تيمية بين القول الأول والثاني يبين مدى التلاعب الكبير الذي يمارسه ابن تيمية في ذكر الأقوال ونسبتها إلى أصحابها.

ولاحظ أنه لِحَدِّ الآن، لم يتكلم على رأيّ أهل الأثبات وأهل الحديث[1]. خصوصاً وأنك تعرف أن هناك منزلة خاصة لهؤلاء عند ابن تيمية، لأنه يعتبرهم ـ وهم المجسمة ـ أهل السنة الخالصة. ولكن لا تحزن لذلك فسوف يذكر لك

---

(١) على زعمه.

خلاصة أقوالهم قريباً. فقد قال: «**والقول الثالث: إثبات إدراك اللمس دون إدراك الذوق، لأن الذوق إنما يكون بالمطعوم فلا يتصف به إلا من يأكل ولا يوصف به إلا ما يؤكل، والله سبحانه منزه عن الأكل، بخلاف اللمس فإنه بمنزلة الرؤية**». اهـ.

إذن فأصحاب هذا القول ـ ولاحظ أن ابن تيمية لم يسمهم حتى الآن، وستعرفهم بعد قليل ـ يثبتون اللمس لله، وينفون الذوق. وهو قد وضح سبب قولهم بالأول دون الثاني، ومعنى إثبات اللمس أنه يلمس غيره من المخلوقات، وغيره من المخلوقات يلمسونه.

وأما الذوق، فإن هؤلاء ينفون اتصافه بذلك، وسبب ذلك أن الله منزه عن الأكل، فلا يأكل غيره، ولا يأكله غيره، لأنه إذا أكل غيره فيستلزم ذلك أن يكون له جوف، وهذا باطل لأنه صمد، ومعنى الصمد هو المملوء الذي لا جوف له[١]، إذن فالله لا يأكل غيره لذلك السبب، والجوف نقص أي نقص في صمدية الله، لأن الصمدية هي عدم الجوف، وكل ما كان له جوف فصمديته ناقصة. وأما كون الله لا يؤكل أي كون الله لا يأكله غيره أي لا يذوقه غيره، فلأن ذلك يستلزم انقسام جزء منه، وهذا باطل لأن أجزاءه لا تنفصل عنه حتى يأكلها غيره. هذا هو تعليل عدم اتصافه بالأكل الشامل للآكليَّة والمأكولية، فكل منهما يطلق عليه أنه أكلٌ وكل منها يستلزم النقص أما الآكلية فقد بينا لك كيفية استلزامها النقصَ، أي إن ذاته ينقص منها جزء وهذا لا يجوز. هذا هو معنى النقص الذي بسببه ينفي هؤلاء[٢] الأكلَ عن الله تعالى.

وأما اللمس، أي أن يلمس الله غيره، وأن يلمسه غيره من المخلوقات فلا يستلزم النقص، فلا ينفصل جزء من الذات إذا لامست غيرها ولا إذا لامسها غيرها، ولعدم استلزامها نقصاً، فهي جائزة على الله تعالى من طرفيها، وهي بمنزلة الرؤية من هذا الوجه، فكل منهما إحساس يستلزم المماسة، فالرؤية

---

(١) راجع المسألة الخاصة بتفسير قوله تعالى «الله الصمد» في هذا الكتاب.

(٢) وستعرف أن ابن تيمية يقول بمذهبهم.

تستلزمها بوسط وهو الشعاع، والملامسة تستلزمها بلا وسط، وكل منهما لا تستلزم النقص أي انفصال جزء من الذات.

هذا هو شرح حقيقة مذهب هؤلاء. وقال ابن تيمية مبيناً مَنْ هم هؤلاء؟ في [٢/٢٣٨] بعدما مضى مباشرة: «**وأكثر أهل الحديث يصفونه باللمس، وكذلك كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، ولا يصفونه بالذوق**». اهـ.

وقد عرفت أنت لم يصفه هؤلاء باللمس ولا يصفونه بالذوق. وأنا أستغرب لِمَ لَمْ يوضح ابن تيمية مذهب هؤلاء في الشم، فهل الله يشم غيره، وهل يشمه غيره، ولعل سبب توقفه هو عدم علمه أن الشيء لكي يُشَمَّ هل يستلزم ذلك انفصال شيء منه ـ ذرات وجزئيات ـ لتلامس حاسة الشامّ وهي الأنف وكذلك الذي يَشُمُّ غيره، هل يتوقف شمُّه له على انفصال شيء من المشموم ليحل ويلامس بطانة أنفه، هذا هو الأصل الذي ينبغي أن يبني عليه ابن تيمية اتصاف الله بالشم. فإذا ثبت اشتراط الانفصال فلا يتصف بذلك، وإلا فهو كمال لا نقص فيه، فيثبت. فتأمل.

ولاحظ أن ابن تيمية ينسب هذا المذهب إلى أكثر أهل الحديث وغيرهم، وهذا يعني أنه مذهبه، لأنه عادة يختار مذهب أكثر أهل الحديث، وسيزداد ذلك وضوحاً بعد قليل.

واعلم أن نسبته لهذا المذهب إلى كثير من أصحاب مالك والشافعي، باطلة لا دليل عليها بل الدليل قائم على خلافها. وأما أصحاب أحمد فأكثرهم مجسمة، كما هو مشهود وأما غيرهم فيقصد بهم بقية فرق المجسمة. ثم قال: «وذلك أن نفاة الصفات من المعتزلة قالوا للمثبتة: إذا قلتم إنه يُرَى فقولوا إنه يتعلق به سائر أنواع الحس، وإذا قلتم إنه سميع بصير فصفوه بالإدراكات الخمسة». اهـ.

صار الآن الدافع الذي دفع المعتزلة إلى سؤال المثبتة (أي المجسمة) بهذه الصورة، هو أن المعتزلة يعلمون أن المجسمة المثبتة يثبتون الإحساس بالله ولله، ولكن ربما كان هؤلاء المجسمة يخجلون من التصريح بجميع ذلك، فاقتصروا على قولهم بأنه يُرى لما فيها من الإجمال، فقد تثبت الرؤية بلا حساسة ولا لواحق

الحواس، فيرى الله بلا جهة ولا حدٍّ ولا توسط شعاع كما عليه أهل السنة الأشاعرة. فلما علم المعتزلة مذهب المجسمة كما أخبرناك، قالوا لهم: إذا أثبتم له الرؤية فلا فرق بين الرؤية وبين غيرها من باقي الحواس مثل اللمس والشم والذوق، فاثبتوا هذه أيضاً لزوماً على مذهبكم. هذا هو شرح السؤال ودافعه، وتعال الآن لتستمع إلى جواب ابن تيمية الذي ينسبه إلى أهل الإثبات، وأنت تعلم أن أهل الإثبات عنده هم مَن يسميهم أهل الحديث والسنة وهم في الحقيقة المجسمة على اختلاف طوائفهم.

«فقال أهل الإثبات قاطبة: نحن نصفه بأنه يُرى وأنه يسمع كلامُه كما جاءت بذلك النصوص، وكذلك نصفه بأنه يَسْمَعُ ويَرَى». اهـ.

إذن أهل الإثبات قاطبة أجمعوا على هذا الجواب، أن الله يُرى ويَرى، وأنه يُسْمَعُ كلامُه وأنه يَسْمَعُ كلام مخلوقاته. فهذا معنى إثبات تلك الحواس من الجانبين أي من جانب الله ومن جانب المخلوقات.

ولكن تنبه إلى أن مراد هؤلاء المجسمة المثبتة للتجسيم بالرؤية والسمع إنما هو رؤية بشعاع وبمقابلة ومواجهة وبحدود لله، وسمع لصوت وحرف ربهم اللذين يخرجان من ذاته إذا تكلم، فكلامه بصوتٍ وحرف[1] كما تعلم.

إذن، إلى هذا الحدِّ، يكون ابن تيمية قد بين كلام أهل الإثبات (المجسمة) أصحابه في هاتين الحاستين وهما السمع والبصر، فأثبتهما لله من الجانبين كما رأيت. والآن لنستمع إلى جوابهم وجوابه في بقية الحواس، قال: **«وقال جمهور أهل الحديث والسنة: نصفه أيضاً بإدراك اللمس، لأن ذلك كمالٌ لا نقص فيه، وقد دلت عليها النصوص»**. اهـ.

إذن، فهو الآن يتكلم عن حاسة اللمس، فينسب إلى جمهور أهل الحديث والسنة وهم الذين قلنا لك سابقاً الذين يريدهم ابن تيمية بقوله أهل الإثبات، والحقيقة أنهم نفس فرقة المجسمة لا أهل سنة ولا أهل حق، على كل حال. فهؤلاء لم يجمعوا على وصف الله باللمس، ولاحظ أن ابن تيمية قال بأنهم

---

(١) راجع مسألة الكلام عند ابن تيمية في هذا الكتاب.

يصفونه بإدراك اللمس فاستخدم المصدر من لمس يلمس لمساً، واستعمال المصدر يعني هنا إرادة الجانبين، أي إن الله يلمس غيره، وغيره يلمسه، وهذا التفسير مطرد مع قوله فيما سبق عن الرؤية والسمع وإثباته لهما من الجانبين، ولأن هذا هو أصلاً موضع السؤال والسياق والسباق. وهو واضح.

وأما قوله بأن النصوص دلت على ذلك، فهذا باطل، فلم يرد حديث واحد يدل على ذلك إلا أن يكون موضوعاً أو قريباً من الموضوع، فضلاً عن أن يكون هذا النص آية من القرآن. وأنا أتعجب من أسلوب ابن تيمية من ناحية الإجمال والتفصيل، وما ذلك إلا مكر منه يقع على غفلة القراء. فإن المتبادر من النصوص هو نصوص الكتاب والسنة، الدالة بشكل قطعي غير محتمل إلا للمعنى الذي يريده. وهذا المعنى لم يرد فيها قطعاً. وأما إذا أراد بالنصوص أيَّ كلام منقول عن الرسول وإن كان موضوعاً، فهذا لا حجة فيه، ولم يرد حديث صحيح ولا حسن يدل على ذلك. وأما إذا أراد بالنصوص نصوص أصحابه وأقوالهم من المجسمة، فهذا نسلمه له، ولكنه لا حجة فيه، فافهم هذا.

ونحن قد وضحنا لك ما هو مراد ابن تيمية بأن هذا لا نقص فيه، وأنه كمال. فراجعه.

وهو إلى هذا الحد يكون قد عرض مذهبه، لأنه ينسبه إلى جمهور أهل السنة، ولا يعقل أن ينسبه إليهم، ويقول أن النصوص قد دلت عليه، ثم يخالفه وينفيه، فيلزمه أن يخالف ما جاء به الكتاب والسنة. إذن هذا المذهب هو مذهبه بلا ريب.

فيكون قد انتهى من بيان الجواب على السؤال المذكور بما يتعلق بالحواس الثلاثة وهي السمع والبصر واللمس. وأما جوابه فيما يتعلق بالحاستين الباقيتين وهما الذوق والشم فقد قال: «بخلاف إدراك الذوق، فإنه مستلزم للأكل، وذلك مستلزم للنقص كما تقدم». اهـ.

إذن فجمهور أهل الحديث والسنة عنده، ينفون وصف الله بالذوق، فالله لا ذوق عنده ـ في مذهبهم ـ لأن الذوق مستلزم للأكل، ولاحظ كيف استعمل هنا

المصدر مرة أخرى ولم يستعمل الفعل، فقال «الذوق مستلزم للأكل»، ولم يقل مثلاً أن الله لا يأكل ولا يؤكل، لأنه ينفي المصدر يكون قد نفى أن يأكل وأن يؤكل معاً، تماماً كما قلنا في اللمس، فإنه بإثبات المصدر أي مطلق اللمس يكون قد اثبت أنه يلمس غيره وأن غيره يلمسه، وهذا إثبات للمس من الجانبين، ونفي للذوق من الجانبين، فالخلق لا يتذوقون الله، والله لا يتذوقهم.

وهو علل هذا الحكم أي نفي الذوق باستلزامه للأكل وهذا يستلزم النقص، أي إذا كان الله يتذوق غيره فذلك يستلزم أنه يأكل غيره، وهذا يستلزم أن يكون له جوف أي فراغ، وهو نقص في الذات. وأما انتفاء كون الله يتذوقه له يستلزم أكلهم لشيء منه، وهذا يستلزم انفصال جزء منه، وهو نقص. فهذا هو بيان استلزام الذوق للنقص عند ابن تيمية.

وبهذا يكون قد وضح مذهب جمهور أهل السنة والحديث على زعمه، وهو عين مذهبه كما أخبرناك. وإلا، فإن لم يكن هذا هو مذهبه، فيلزم مخالفة ابن تيمية لجمهور أهل السنة والحديث، ومخالفة ما دلت عليه النصوص، وهذا نقص بلا ريب.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك مباشرة: «**وطائفة من نظار المثبتة وصفوه بالأوصاف الخمس من الجانبين**». اهـ. ما دام المذهب السابق هو مذهب الجمهور، فمن خالفهم لا بُدَّ أن يكون قليلاً، وهذا يناسب تعبيره عنهم بقوله «طائفة»، وتعبيره بذلك يدل على تضعيفه لقولهم بلا ريب. **وهؤلاء وصفوا الله بالأوصاف الخمس من الجانبين، أي أنه يَرى ويُرى، ويَسمع ويُسمع، ويَتذوق ويُتذوق، ويَلمس ويُلمس، وَيشم ويُشم. هذا هو مذهب هؤلاء الذين وصفهم ابن تيمية بأنهم من نُظّار المثبتة. فاقرأ واستمتع.**

ملاحظة:

لاحظ أن ابن تيمية لم يورد قول جمهور أهل السنة والحديث، وهو القول السابق، في حاسة الشم. فلم يتكلم عليها نفياً ولا إثباتاً. فلم يقل إن الله يشم غيره، ولم يقل إن المخلوقات يشمون الله، وكذلك في النفي. ولعل سبب ذلك

هو توقفه في أن ذلك هل يستلزم النقص أم لا، أي هل يستلزم ذلك انفصال ذرات وأجزاء من ذات الله لتحل وتماس أنوف المخلوقات فيشمونه أوْ لا. وكذلك العكس. وقد سبق أن ذكرنا ذلك، ولكنا نبهناك هنا عليه تأكيداً، وأنت صرت تعلم الآن أنّ الأليق بمذهب ابن تيمية هو نفي الشم عن الله. بل هذا هو الظاهر لأنه نسب إلى الطائفة إثبات الأوصاف الخمس من الجانبين إلى الله، ولم ينسب ذلك إلى الجمهور مما يستلزم أنه ينفيها، إلا أن يقال إنه متوقف في هذه الحاسة، وعند ذلك يظهر وجه ترجيحنا لتفريع النفي على مذهبه فافهم.

وبهذا نكون قد أوضحنا حقيقة مذهب ابن تيمية وبينا العلل التي يستنبط منها الأحكام، أي نكون بذلك قد خرجنا مسائل مذهبه على أصوله. ونحمد الله تعالى على ذلك.

ونكتفي بهذا القدر من هذا النص، مع أن خاتمته تحتوي على شنائع أخرى عديدة، ولكن ما ذكرناه من ذلك كافٍ للعقلاء بتوفيق الله في تبين مذهبه.

النص التاسع: في معنى الفطرة.

قد يبدو البحث في معنى الفطرة غريباً عند القارىء والناظر في هذا الكتاب لأول وهلة، ولكنه إذا عرف أن الفطرة عند ابن تيمية هي طرقة خاصة من طرق المعرفة، فإنه سيتيقن أن تناولنا لهذه المسألة هنا مناسب تماماً لموضوع هذا الباب الذي عقدناه لبحث نظرية المعرفة عند ابن تيمية، فإن بيان مفهوم ابن تيمية للفطرة مكمل لتعداد وسائل المعرفة عنده.

وأما الغاية التي لأجلها جعل ابنُ تيمية الفطرة سبباً من أسباب المعرفة فهي معارضة المتكلمين في وسائل معرفة الله، فإن المشهور عند المتكلمين أن طريق معرفة الله هو النظر العقلي، نعم لم ينفوا إمكان معرفته تعالى بالبداهة أو بالضرورة ولكنهم حددوا ذلك في حق بعض الناس أو في بعض الظروف التي يتعرض لها الناس، وأما الطريق العامة لجميع الأحوال فهي النظر العقلي في العالم للتوصل إلى وجود الله وصفاته العُلى. فطريقتهم كما هو معلوم هي الوصول إلى الخالق عن طريق النظر في المخلوق. وهذه الطريقة التي يتبناها المتكلمون وجماهير

العقلاء، تنفي التجسيم عن الله تعالى وتنفي عنه جل شأنه التحديد وسائر الصفات الحادثة، وتقوم أساساً على تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، أما ابن تيمية فلما كان مذهبه قائماً في الأساس على التجسيم والتشبيه وإثبات الصفات الحادثة في ذات الله تعالى، فإنه رفض تماماً سائر الطرق العقلية التي ابتكرها الناس على وجود الله تعالى، وحاول بعد ذلك الإتيان بطرق بديلة كوسائل لمعرفة الله جل شأنه، ومن أهم تلك الطرق التي ابتكرها هي ما سماه بالفطرة.

ومن هنا فإن ابن تيمية يضع الفطرة بالمفهوم الذي يقول به وكما سنوضحهُ لك أيها القارىء مقابل سائر الأدلة العقلية التي أتى بها العقلاء.

ولذلك فقد رأينا لزاماً علينا توضيح ما يقصده ابن تيمية بمفهوم الفطرة، والإشارة إلى بعض الأغلاط التي وقع فيها، وبهذا يكون بحثنا في وسائل المعرفة المعتبرة عنده قد اكتمل.

أثناء كلام ابن تيمية على حديث الرسول ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصِّرانه ويمجسانه» في كتاب درء التعارض [٤/ ٢٧٩ إلى آخر الجزء] من طبعة دار الكتب العلمية.

قال ابن تيمية تعليقاً على هذا الحديث وبعض أقوال العلماء في هذا الموضوع بـ [٤/ ٢٨٤] «قلت: الدلائل الدالة على أنه أراد: على فطرة الإسلام كثيرة...». اهـ.

ثم قال: «وأيضاً فإنه لو لم يكن المراد بالفطرة الإسلام لما سألوا عقب ذلك «أرأيت مَنْ يموت من أطفال المشركين وهو صغير» لأنه لو لم يكن هناك ما يغير تلك الفطرة لما سألوه». اهـ.

إذن، فابن تيمية يرى أن الفطرة هي الإسلام، ولكن الإسلام كما تعلم يتضمن أحكاماً ومفاهيماً، عقائد وتشاريع، فهل تكون كل هذه الأمور والمعلومات مع الإنسان منذ ولادته؟! من الواضح أن من يقول بهذا المعنى فهو متهافت ومتناقض مع ضروريات الدين، ومخالف لبداهة العقول أيضاً، وابن تيمية يعرف ذلك تماماً ولذلك فهو يلجأ إلى تفسير القدرة بمعنى آخر غير ما أشرت إليه، فهو يقول في

[٤/ ٢٨٩] من درء التعارض: «والحديث لم يقصد بيان هذه الأحكام، وإنما قصد ما وُلِدَ عليه من الفطرة. وإذا قيل: إنه وُلد على فطرة الإسلام، أو خلق حنيفاً ونحو ذلك، فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله تعالى يقول ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾ ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام، لمعرفته ومحبته.

فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئاً بعد شيء، بحسب كمال الفطرة، إذا سَلِمَتْ عن المعارض.

وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره، كما أن كل مولود يولد فإنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبن الذي يناسبه. وهذا من قوله تعالى: ﴿ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ وقوله: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾، فهو سبحانه خلق الحيوان مهتدياً إلى طلب ما ينفعه ودفع ما يضره، ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئاً فشيئاً بحسب حاجته، ثم قد يعرض لكثير من الأبدان ما يُفْسِدُ ما ولد عليه من الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة». اهـ.

كما رأيت أيها القارىء، فإن ابن تيمية يرى أن الفطرة هي الإسلام بالمعنى الذي ذكره، فيجعل الإسلام غريزة كغيرها من الغرائز، بل هو يقول بأن الفطرة نفسها تستلزم الاقرار بالخالق، والاستلزام معناه الإيجاب وقد صرّح بمعنى الإيجاب في أثناء كلامه السابق.

ومعنى الإيجاب كما هو معلوم لدى العلماء لا يجوز توقيفه على الإرادة، وإذا أطلق على ذلك فهو معنى خاص يجب التنبيه عليه. وبناءً على ذلك فإننا نفهم من كلام ابن تيمية أنه يقول إن الإنسان بغض النظر عن إرادته ففطرته تستلزم الإيمان بالله وبصفاته ولا يتوقف معرفته لذلك على النظر المتوقف على الإرادة فالإنسان إذن بناءً على كلامه باطراد نموه يتحول إلى «مسلم» بناءٌ على موجبات فطرته فقط، وإذا قلنا إن من موجبات فطرته أن يحب الإيمان بالله، فيلزم على

ذلك عنده أن يكون محبة الإيمان نفسه من مستلزمات الفطرة ولا يكون متوقفاً على الاختيار الإنساني بل هذه المحبة التي يمكن أن يفهمها البعض بمعنى الإرادة هي عينها واجبة الحصول في الإنسان بناءً على كونها من موجبات فطرته. ويلزم على ذلك أن لا يكون تحوله عن الإسلام إلى الكفر مبنياً أيضاً على فطرته ولا على إرادته، أما امتناع كون ذلك مبنياً على فطرته فلما قرَّ من كونها مستلزمة للإيمان، وعليه فيستحيل أن تستلزم هي عينها الكفر لأنه ضد الإيمان. وأما امتناع كون ذلك مبنياً على إرادته فلأن الكفر ضد الإيمان والإيمان غير مترتب على الإرادة فكذلك الكفر، وأيضاً لأن إرادته للإيمان من مستلزمات فطرته، والفطرة إذا استلزمت إرادة الإيمان يستحيل إن تستلزم إرادة الكفر، إذن فالإنسان يصير كافراً لا لذاته بل لأمر خارج عن ذاته، فما هو الشيء الذي يحرف الإنسان عن الإيمان المفطور فيه إلى الكفر عند ابن تيمية، لنستمع إليه وهو يبين ذلك في [٤/ ٣١٢].

قال: «فَعُلِمَ أن المراد بالحديث أن الأبوين يلقنانه الكفر ويعلمانه إياه، وذكر ﷺ الأبوين لأنهما الأصل العام الغالب في تربية الأطفال» اهـ.

إذن فإن الذي يلقن الإنسان الكفر هو الأبوان والمجتمع الذي يعيش فيه هذا الطفل، ولا يمكن أن تكون أصول الكفر منبثقة عن الإنسان نفسه لأن فطرته مستلزمة للإيمان.

ولكن قد يقال على ذلك: إذا كان كل واحد من الناس له أبوان والأبوان لهما أبوان والإنسان بنفسه يستلزم بفطرته الكفر، وأبو الجميع لسيدنا آدم وأمنا حواء، وهما يستحيل كونهما مصدر الكفر إذن من أين ظهر الكفر في جنس الناس، لا بُدَّ إذن من أن يوجد مصدر آخر للكفر الظاهر والانحراف البين عن تعاليم الدين، هذا سؤال سوف يجيب عنه ابن تيمية قريباً. ولكن دعونا الآن نقرأ بقية شرحه وتحليله للحديث النبوي، قال في [٤/ ٣١٢]:

«ومما يبين ذلك قوله في الحديث الآخر «كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه، فإما شاكراً أو كفوراً فجعله على الفطرة إلى أن يعقل ويميز، فحينئذ يثبت له أحد الأمرين، ولو كان كافراً في الباطن بكفر الأبوين لكان ذلك من حين يولد، قبل أن يعرب عنه لسانه». اهـ.

يقصد بهذا الكلام أن الإنسان يولد على الفطرة التي هي الإسلام بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً، وكون الأبوين كافرين لا يستلزم الكفر الحقيقي للأبن، بل هذا يصبح كافراً بعد أن يتعلم منهما الكفر ويثبت عليه حين يبلغ، فهذا يكون قد تغيرت فطرته بتأثير من الأبوين والمجتمع لأبنائه.

ولذلك قال ابن تيمية في نهاية فقرته السابقة «ولو كان كافراً. . .» الخ، هذا هو قول ابن تيمية، يريد بذلك أن يستدل بالحديث على كون الفطرة هي الإسلام، ونسي ابن تيمية أن النبي ﷺ جعل الفطرة مرحلة سابقة للإعراب عن اللسان أي البلوغ، وجعل الشكر وهو الإيمان والإسلام من جهة والكفر من جهة أخرى لاحقين للفطرة وتابعين للاختيار الإنساني، فكان عليه أن يقول: ولو كان مؤمناً في الباطن بإيمان الأبوين، لكان ذلك من حين يولد قبل أن يعرب عنه لسانه»، فبعد الإعراب عن اللسان يصبح الإنسان إما كافراً وإما شكورا، يصبح إما كافراً وإما مسلماً لا قبل ذلك، وقبل الإدراك والبلوغ يكون على هيئة الفطرة الإلٰهية، فالفطرة بنص الحديث مغايرة للإسلام وللكفر، والتغاير لا يستلزم أن يكون منافياً بل يمكن أن يكون مسايراً للأمر، فالبياض مغاير للحركة ولكنه غير منافٍ لها، فيوجد كثير من الأجسام البيضاء تتحرك.

فالحديث في الحقيقة ينص على خلاف مراد ابن تيمية، فابن تيمية يقول، الفطرة هي الإسلام، والحديث يجعل الإسلام تابعاً للإرادة، كما يجعل الكفر تابعاً للإرادة والاختيار وأما ابن تيمية فيجعل الفطرة مستلزمة للإسلام وموجبة له. وعلى كل حال فللرد على ابن تيمية موضع آخر.

إذن فالذي يغير، الفطرة الإنسانية عوامل منها الأبوان والمجتمع كما نص ابن تيمية ولكن مع وجود السؤال الذي أوردناه سابقاً، وهو أن كل أب فله أبوان وكل واحد من هذين الأبوين له أبوان، فإما أن يتسلسل سبب تغير الفطرة إلى ما لا نهاية، وإما أن يرجع إلى أمر خارج عن الناس، أو إلى الناس فأما التسلسل فهو باطل، وأما الرجوع إلى أمر من ذات البشر فيرفضه ابن تيمية كما مضى بيانه، وهذا الأمر الذاتي إما أن يكون مترتباً على الإرادة أو لا يكون كذلك.

وأما الأمر الخارج فهو الذي يرضاه ابن تيمية، والأمر الخارج الذي يجعله ابن تيمية سبباً للانحراف إلى الكفر هو الشياطين ويستدل على ذلك بما يرويه النبي عليه الصلاة والسلام عن ربه: «إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين» في [٣١٣/٤].

فقال إن هذا الحديث: «صريح في أنهم خلقوا على الحنيفية وأن الشياطين اجتالتهم وحرمت عليهم الحلال وأمرتهم بالشرك، فلو كان الطفل يصير كافراً في نفس الأمر من حين يولد، لكونه يتبع أبويه في الدين قبل أن يعلمه أحد الكفر ويلقنه إياه، لم يكن الشياطين هم الذين غيَّرهم عن الحنيفية وأمروهم بالشرك، بل كانوا مشركين من حين ولدوا تبعاً لآبائهم». اهـ.

فهذا نص من ابن تيمية على أن الشياطين هم سبب التغيير الحاصل في الفطرة، ولكن كلامه هذا إنما يصح إذا كانت الفطرة هي عين الإسلام، أما إن كانت مرحلة خاصة يمر فيها الواحد وهي قبل الإسلام وقبل الكفر أي قبل أن تصبح إرادته الواعية هي المحركة لأفعاله، ولكن التحقيق وجود تلك المرحلة وأنها هي الفطرة، وذلك كما بيناه في الحديث السابق وبناءً على ذلك ينهدم ما استنبطه ابن تيمية مِنْ أحكام.

وابن تيمية كما تراه يحاول بكل قواه أن يدلل على أن الفطرة هي الإسلام وذلك ليتخذ كل ما يسميه بالفطرة دليلاً على ما يريد من عقائد التجسيم، فيقول مثلاً إن الإنسان بفطرته يعتقد بأن الله فوق الخلق، مريداً إثبات الجهة لله تعالى عن ذلك، ويقول إن الإنسان يعرف بفطرته أن كل موجودين إما أن يكونا متداخلين أو يكون أحدهما خارجاً عن الآخر، فيثبت الحدَّ لله تعالى، ويقول مثلاً إن الإنسان بفطرته يعزف أن كل ما هو قائم بذاته إما أن يكون مماساً لغيره أو منفصلاً عنه، ليثبت بعد ذلك أن الله تعالى مماس للعرش وهكذا.

وهكذا فتصبح الفطرة في يده سلاحاً للتجسيم، وذلك لأنها حسب تعريف ابن تيمية لها مجملة بحسب ما يظهر للواحد من معارف وعلوم.

على كل حال، فلنصرف الآن النظر في نقد كلام ابن تيمية ولنرجع إلى الاهتمام بإكمال شرحه وبيانه، فإن للنقد وبيان الباطل منه محلاً آخر.

وفي نفس مسألة الفطرة في درء التعارض [٣١٨/٤] ينقل ابن تيمية عن أبي عمر بن عبد البر قوله في معنى الفطرة الواردة في الحديث.

«وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة خلقة وطبعاً وبنية، ليس معها كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار، ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا». اهـ.

قال أبو عمر: «هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الولدان عليها». اهـ. وهذا القول في الحقيقة أقرب الأقوال إلى الصواب كما قاله ابن عبدالبر، ولكن ابن تيمية لا يرضى به فيقول في [٣١٩/٤]:

«قلت: هذا القائل، إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحداً منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر، وهذا هو الذي يُشْعر به ظاهر الكلام، فهذا قول فاسد، لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب الأسباب، فكان ينبغي أن يقال: فأبواه يسلِّمانه ويهودانه وينصّرانه ويمجسانه، فلما ذكر أنّ أبويه يكفرانه وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام، علم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر» اهـ.

إذن ابن عبد البرّ يرجع اختيار الإيمان أو الكفر إلى إرادة الإنسان بعد بلوغه، مع عدم إنكار تأثير الوالدين والمجتمع في ذلك، ولكن رأس السبب المؤدي إلى الكفر أو الإيمان إنما هو الإرادة والرضى بذلك.

ويقول ابن عبد البر إن الإنسان إذا نظر إليه من حيث ما هو مخلوق وبغض النظر عن كونه مريداً، فلا يترجح بالنسبة إليه الإيمان على الكفر ولا العكس، فالدافع إلى أحدهما ليس هو أمراً مفطوراً فيه، بل اختيار منه.

ولكن ابن تيمية يرفض ذلك، ويدعي أن الفطرة أي خلقة الإنسان الأصلية تقتضي بذاتها ترجيح الإيمان على الكفر، كما تقتضي محبة الأغذية اللذيذة والفاكهة على المآكل المنفرة، فأرجح الإيمان إلى محض غريزة مغروزة في ذات الإنسان منذ ظهوره على أرض البسيطة وهذه الغريزة ترجح الإيمان على الكفر.

وأما طريقة استدلاله على أن الفطرة هي عين الإسلام، بعدم ذكر الإسلام وذكر الملل الفاسدة، فهو منقوض بالحديث الذي رواه الإمام مسلم وغيره في الفطرة وفيه يذكر الإسلام يقول النبي عليه الصلاة والسلام في نهاية الحديث: «فإن كانا مسلمين فمسلم»، أي إن الولد إذا ولد فإنه يولد على الفطرة، فإن كان أبواه يهوديين فإنهما يعلمانه اليهودية، وهكذا، إن كانا مسلمين يعلمانه الإسلام. وفي هذا الحديث المقيّد لإطلاق الرواية التي اعتمد عليها ابن تيمية دليل على أن الفطرة هي غير الإسلام، وأن حكم الإسلام من حيث التعلم والتعليم هو نفس حكم سائر المذاهب والملل.

ولا يفهم القارىء من قولنا بأن الفطرة هي غير الإسلام أنها تعارضه وتناقضه بل قد يتساير المتغايران ونتج الكمال باجتماعهما، وليس كل أمرين متغايرين فهما متعارضان متعاندان، كما أشرنا لك فيما سبق.

ولا بُدَّ أن نعيد على مسامعك أيها القارىء السبب الذي لأجله يدعي ابن تيمية أنّ الفطرة مستلزمة لمعرفة الله تعالى، فابن تيمية كما سترى في أثناء مباحث هذا الكتاب يتبنى عقائد المجسمة في ذات الله تعالى، فيعتقد أنه مركب من أعضاء وأنه متحيز ومحدود من سائر الجهات وأنه تحل فيه الحوادث أي إن بعض صفاته حادثة، وأنه يتحرك ويمس المخلوقات... الخ. ومن المعلوم لدى العقلاء أن سائر الفرق الإسلامية يستدلون على وجود الله تعالى بالعقل، وكذلك سائر العقلاء، وعلماء التوحيد من هؤلاء قد ابتكروا أدلة عقلية للاستدلال على وجود الله تعالى وعلى صفاته العلية، فعلماء التوحيد ينفون سائر صفات التجسيم والتشبيه عن الله عز وجل بالأدلة العقلية المعلومة في كتب التوحيد والكلام. وابن تيمية لا يمكنه أن يوافق هؤلاء على القول بالأدلة التي اتبعوها في طريقهم لمعرفة الله عز وجل، لأن هذه الأدلة تؤدي به إلى نفي التشبيه والتجسيم، فالحكم يتبع

الدليل. ولذلك فقد حاول بكل ما يستطيع من جهد وقوة أن ينقض سائر الأدلة التي أتى بها المتكلمون على وجود الله وصفاته وعلى نفي التشبيه عنه جل شأنه. ولذلك تراه في سائر كتبه وخاصة في كتاب درء التعارض قد وجّه همه إلى نقض سائر أدلة القوم الدالة على التنزيه ونفي التجسيم، وكان في الأحوال الصعبة يضطر إلى القول بأن دليلهم لا يعارض التجسيم أي لا ينفيه، هذا إذا لم يستطع الالتفاف على هذا الدليل وإدعاء بطلانه في نفسه وهكذا فعل ابن تيمية في إنكار أدلة القوم وإنكار طريقتهم كلها، فادعى أن علم الكلام مذموم، ولم يستطع أن يدعي إن سائر علم الكلام مذموم، لأن ما يفعله هو وما يكتبه من علم الكلام، فلذلك ركز جهده على نفي الطرق الكلامية التي بنيت على خلاف طرق المجسمة والمشبهة من كرامية ومن اتبعهم من الحنابلة وغيرهم، وادعى أن طرق هؤلاء هي ما اتبعه السلف وانها هي الموافقة للفطرة.

ولما نفى ابن تيمية أدلة المتكلمين على وجود الله جل شأنه وعلى نفي التجسيم اضطر لتوجيه همه إلى إيجاد طريق آخر غير طريقهم ليعتمد عليه في إثبات وجود الله وإثبات صفاته، ومن هنا جاء إهتمامه بمفهوم الفطرة، فادعى أن الفطرة بذاتها تدل على وجود الله وصفاته، ولكن هذا الوجود الذي تدل عليه الفطرة هو وجود محدود وتقوم فيه الحوادث والتغيرات وهو في جهة ويتحرك... إلخ، فالأدلة العقلية النظرية تنفي كل ذلك، ولذلك اضطر ابن تيمية إلى نفي نفس الأدلة العقلية، وأتى بأمر ومفهوم ليس بمعقول، وجعله من باب الغرائز وسماه بالفطرة وعلق عليه أوساخ التجسيم والتشبيه.

وما الفطرة بهذا المفهوم إلا خيال ومحض ادعاء يتعلق به المجسمة والمشبهة في سائر الأزمان، فإذا واجههم واحدٌ بدليل عقلي على نفي التجسيم، قالوا له إن الفطرة لا تعترف بموجود ليس بجسم، وإذا قيل لهم إن العقل ينفي الحركة عن الله تعالى، قالوا: إن الفطرة لا تعترف بحيٍّ غير متحرك. وإذا أوضحت لهم الدليل العقلي على استحالة الجهة في حق الله تعالى، أجابوك بأن الإنسان مفطور على التوجه إلى جهة الفوق، وكذلك الديك وسائر الحيوانات. وهكذا فهم يعارضون أدلة العقول بما ليس بمعقول، ولا يقوم مذهب التجسيم إلا على هذا الأساس.

الفصل الثالث

العالم قديم بالنوع

حادث الآحاد والأفراد

يجزم ابن تيمية في أكثر من موضع في كتبه بأن العالم المشاهد موجود بعد عدم نفسه، أي إنه ليس قديماً، وهو يقصد بالعالم المشاهَد العالم الموجود الآن وهو مجموع الأجسام والأعراض الموجودة حولنا. وكلمة المشاهد هنا لا فائدة منها إلا إذا افترض أنه كان يوجد عالم غير مشاهد الآن بالمرة، أو أنه يوجد عالم آخر غير مشاهد، ولا يجوز أن يريد الثاني لأنه يلزمه القول بأن هذا العالم المفترض غير مخلوق ولا محدث، وهو ما يأباه، أما الاحتمال الأول فهو مراده هنا، فهو يقول أن هذا العالم المشاهد، كان يوجد قبله عالم آخر، أو مخلوقات أخرى ليست موجودة الآن، وقبل هذه المخلوقات مخلوقات أخرى لا إلى بداية، بل كلما فرضت وجودَ مخلوق له بداية، فيمكنك القول بوجود مخلوق كان قبله وعُدِمَ في ذلك الآن.

وهذا هو معنى القول بالتسلسل النوعي للعالم، فالعالم وهو ما سوى الله قديم بالنوع حادث بالأفراد.

ومعنى أنه قديم أي لا أول له، ومعلوم أن ما لا أول له يستحيل أن يكون مخلوقاً بالقصد والاختيار، بل بالايجاب والفيض. فالعالم إذن واجب الوجود بالنوع جائز الوجود من حيث الآحاد والأفراد.

وقد يفهم من كلمات لابن تيمية في بعض المواضع أن كل ما هو موجود الآن فإنه مخلوق من شيء قبله، وهذا الشيء مخلوق منه كل شيء وهذا القول قريب من قول الفلاسفة بقدم مادة العالم وحدوث صورتها.

والقول بقدم العالم بالنوع، هو عين القول بقدم نوع المفاعيل والآثار، لا يوجد فرق بينهما، وكل منهما يبنيه ابن تيمية على كون الله تعالى خالقاً منذ الأزل ومعنى كونه خالقاً عنده لا يحتمل إلا أنه لم يزل يوجد مخلوقاً وقبله مخلوق وهكذا لا إلى بداية. فهو مبني على قدم نوع صفات الله تعالى، وستتحدث عن هذه المسألة في فصل خاص. ومبني أيضاً على القول بأن الله تحل فيه الحوادث المتعاقبة منذ الأزل إلى الأبد.

فإذنْ هذه الأصول هي أساسية عند ابن تيمية، وهو يقول بها جميعاً ليتم له إثبات ما يريد إثباته.

وسوف نورد إليك أيها القارىء عدة نصوص يفهم منها أن ابن تيمية يقول فعلاً بهذه الأقوال وخصوصاً القدم النوعي للعالم كما وضحناه، أي إنه ما مِنْ مخلوق إلا وقبله مخلوق غيره وهكذا لا إلى بداية.

النص الأول: الأفعال والمفاعيل لا بداية لها في القدم، والمخلوقات قديمة بالنوع حادثة بالزمان. والزمان كذلك قديم بالجنس حادث الآحاد.

قال ابن تيمية في كتاب درء التعارض طبعة دار الكتب العلمية في خمسة مجلدات سنة ١٩٩٧، [١/ ٢١٥]: «ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في المؤثرات، وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء». اهـ.

ثم قال في [١/ ٢١٦]: «وهذا التسلسل في المؤثرات والفاعلين يقترن به تسلسل آخر، هو التسلسل في تمام الفعل والتأثير، وهو نوعان: تسلسل في جنس الفعل، وتسلسل في الفعل المعين. والأول مثل أن يقال: لا يفعل الفاعل شيئاً أصلاً حتى يفعل شيئاً، أو لا يُحدث شيئاً حتى يحدث شيئاً، أو لا يصدر عنه شيء حتى يصدر عنه شيء، فهذا أيضاً باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء». اهـ.

ومعنى هذا التسلسل أي أن الله مثلاً يمتنع أن يصدر عنه شيءٌ بالفعل حتى يصدر عنه شيءٌ بالفعل، وهذا باطل لأنه شرط للشيء بنفسه. ثم قال ابن تيمية:

«وهذا هو الذي يصح أن يجعل مقدمة في دوام الفاعلية، بأن يقال: كل الأمور المعتبرة في كونه فاعلاً: إن كانت قديمة، لزم قدم الفعل، وإن حدث فيها شيء فالقول في حدوث ذلك الحادث كالقول في حدوث غيره، فالأمور المعتبرة في حدوث ذلك الحادث إن كانت قديمة لزم قدم الفعل، وإن كانت محدثة لزم أن لا يحدث شيء من الأشياء حتى يحدث شيء. وهذا جمع بين النقيضين، يسمى هذا دوراً، ويسمى تسلسلاً، وهذا هو الذي أجاب عنه من أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهورة». اهـ.

هذه كانت مقدمة في هذا الموضوع، ولنستمع الآن إلى بقية كلامه.

«وجوابه أن يقال: أتعني بالأمور المعتبرة، الأمور المعتبرة في جنس كونه فاعلاً أم الأمور المعتبرة في فعل شيء معين؟ أما الأول: فلا يلزم من دوامها دوام فعل شيء من العالم، وأما الثاني: فيجوز أن يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين كالفلك وغيره حادثاً، ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل، بل يلزم منه التسلسل المتعاقب في الآثار، وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث وقبل ذلك الحادث حادث، وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين، وعلى هذا، فيجوز أن يكون كل ما في العالم حادثاً مع التزام هذا التسلسل الذي يجوِّزونه». اهـ.

فهذا الكلام تصريح من ابن تيمية بأن التسلسل في الآثار في الماضي لا إلى بداية هو الذي يقول به المسلمون على ما ادعاه ابن تيمية. وهذا الكلام باطل كما تعلم.

فيوجد فرق بين الآثار في الماضي أي تسلسل الآثار والمفاعيل في الأزل، وتسلسل الآثار والمفاعيل فيما لا يزال أي في المستقبل، فالثاني جائز دون الأول. ولست أدري مَنْ مِن أئمة المسلمين الذي يقول بالتسلسل في الآثار بالمعنى الذي يقول به ابن تيمية؟

واعلم أن ابن تيمية يخلط بين هذين المفهومين، ويحتج بتجويز العلماء للتسلسل في المستقبل ويسحبه على التسلسل في الماضي. وهذا باطل.

ثم من الظاهر للعقلاء أن كل أثر لا بد له من علة فاعلة، تسبقه أو تكون معه كما هو المشهور، فإذا قال ابن تيمية بجواز التسلسل في الآثار في الماضي أي ما من حادث إلا وقبله حادث في الماضي، لا «ما من حادث إلا وبعده حادث» فمن الواضح أنه يحدث سلسلة في العلل والمؤثرات لا بداية لها في القدم مع سلسلة الآثار والمفاعيل. وأنت تعلم أن تسلسل العلل في الماضي متفق على بطلانه، فكيف يقول ابن تيمية هنا بما يلازمه ويصاحبه بل بما يلزم عنه ويستلزمه؟

وستعلم أن ابن تيمية يقول بأن علة وجود الحادث المخلوق هي صفة فعل حادثة في ذات الله تعالى، وهو يقول إنّ الله لم يزل متصفاً بكونه فاعلاً بمعنى أن الفعل الذي هو صفته الحادثة الآحاد القديمة النوع لم تزل موجودة فيه، ومعلوم أن كل صفة فعل حادثة تُوجِدُ في خارج ذات الله تعالى مخلوقاً حادثاً.

فينشأ عندنا سلسلتان كل واحدة منهما حادثة الآحاد قديمة النوع، إحداهما قائمة في الله، وهي صفة له، والثانية مخلوقة في خارج ذات الله تعالى.

وهذا المعنى واضح، فالسلسلة الأولى هي سلسلة المؤثرات والعلل والفاعلين، والثانية سلسلة الآثار والمعلولات والمفاعيل. فابن تيمية يلزمه إذن القول بهاتين السلسلتين، مع أنه نص على إبطال القول بالأولى منهما كما تقدم وسيأتي.

ثم قال: «وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين، أو في جنس الحوادث، أن يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره، وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر، وهلم جرًا.

وهذا أيضاً باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير. فقد تبين أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه، يكون تمام تأثيره مع الآخر، وهلم جراً فهذا ممتنع، وهو من جنس قول مُعَمَّر في المعاني المتسلسلة، **وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادث وهلمّ جرّاً، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه**». اهـ.

فهذه عبارة أخرى صريحةً كل الصراحة في أن ابن تيمية يقول بالتسلسل في المخلوقات والحوادث في الأزل. أي ما مِن حادث ومخلوق إلا وقبله حادث ومخلوق إلى ما لا بداية له. وسوف نكمل قراءة هذا الموضع الخطير من كلام ابن تيمية لأنه في الحقيقة يكشف عن كثير من أصوله كما ذكرناها في المختصر الذي قدمناه في أول هذا الكتاب. فقد قال في [١/٢١٧]: «**وإن قيل (لم يزل فعالاً)، وإن قيل بدوام فاعليته، فذلك لا يناقض حدوثَ كل ما سواه، بل هو مستلزم لحدوث كل ما سواه**». اهـ.

أي لأنه عند ابن تيمية المخلوقات متسلسلة في الأزل، فنوع المخلوقات قديم، وآحادها حوادث كما عرفت، فلا يلزم قدم حادث بعينه. ثم قال موضحاً هذا المعنى:

«فإن كل مفعول فهو محدث، فكل ما سواه مفعول، فهو محدث مسبوق بالعدم فإن المسبوق بغيره سبقاً زمانياً لا يكون قديماً، والأثر المتعقب لمؤثره الذي زمانه عقب زمان تمام مؤثره، ليس مقارناً له في الزمان، بل زمنه متعقب لزمان تمام التأثير، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، **وليس في أجزاء الزمان شيء قديم، وإن كان جنسه قديماً**، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر فليس من التأثيرات المعينة تأثير قديم، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم». اهـ.

فهذه العبارة **وإن كان فيها إثبات التسلسل في المفاعيل في القدم بصراحة كما مرَّ**، إلا أنَّ ما نستفيده منها الآن أمر آخر يقول به ابن تيمية، وقد ذكرناه لك في خلاصة عقيدته، وهو إن الزمان قديم أي لا أول لوجود الزمان، فكل جزء من أجزاء الزمان حادث ولكن جنسه قديم، **وقد وضحنا لك علة قول ابن تيمية بهذه الشناعة، وهي أن الله فاعل منذ الأزل على التعاقب والتوالي، والفعل عنده يستلزم الحركة، ومعلوم أن الحركة هي أصل الزمان فإذا وجدت الحركة وجد الزمان، أو أمكن تقديره بالفعل، وبتوهم الحركة يمكن تقديره بالوهم والفرض العقلي. فإذن علة كون جنس الزمان قديماً هو أن حركة الله قديمة بالجنس، وأن مفعولات الله**

لم تزل تتحرك فمن الطبيعي أن يقول ابن تيمية إذن بقدم الزمان، وذلك بخلاف الأشاعرة أهل السنة حيث قالوا الزمان له مفتتح في الوجود وبداية قبلها لم يكن موجوداً، ومَنْ قال منهم بالزمان قبل خلق العالم، فإنما أراد زماناً تقديرياً وهمياً، بعكس سلسلة آنات الزمان المستمدة من حركة المحدثات بعد وجودها إلى ما قبل وجودها، ومعلوم أن ما قبل وجودها لم يكن ثمة زمان إذن لم يكن إلا الله، والله لا يطرأ عليه زمان، ولكن هذا جرى منهم بناءً على التقدير الذهني، وقد علم أن الذهن يمكن أن يقدر ما ليس بموجود موجوداً، ويمكن أن يقدر المستحيلات كفرض وجود إله آخر. فافهم.

النص الثاني: لم يزل مع الله تعالى بعض المخلوقات.

قال ابن تيمية في درء التعارض [١/٢١٨]: «وحقيقة الأمر أن هؤلاء الفلاسفة بَنَوا عمدتهم في قدم العالم على مقدمتين إحداهما: أن الترجيح لا بُدَّ له من مرجح تامٍّ يجب به.

والثانية: أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل، وهو باطل». أهـ.

هذه هي الأمور التي دفعت الفلاسفة إلى القول بقدم العالم، كما يقول ابن تيمية، فلنستمع إلى كيفية ردِّه هو وموقفِه من المقدمة الثانية وهي التسلسل، فقد قال: «أما جواز التسلسل، فإن أرادوا به التسلسل المتعاقب في الآثار شيئاً بعد شيء فهم يقولون بجواز ذلك، وحينئذ فلا يمتنع أن يكون كل ما سوى الله محدثاً، كائناً بعد أن لم يكن كالفلك وغيره، وإن كان حدوثه موقوفاً على سبب حادث قبله، وحدوث ذلك السبب موقوف على سبب حادث قبله». اهـ.

ثم قال: «فإذا قال القائل: (لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل) فهو صادق، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجِّح يوجب ترجيح الفعل، بل لا يزال جنس الفعل موجوداً، فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين». اهـ.

ومعلوم للقارىء الذكي أن هذا المعنى الذي يثبته ابن تيمية هنا، هو نفس التسلسل في المخلوقات في القدم. وقوله «لا يزال جنس الفعل موجوداً» أي مهما

قدرتَ مِنْ زمان في الأزل والماضي فإنه يوجد فعل من أفعال الله معه، أي مهما قدرت وجود الله، فلا بدَّ أن تثبِتَ معه شيئاً من مفعولاته وأفعاله.

النص الثالث: النوع ليس حادثاً بل قديم.

في أثناء كلام ابن تيمية عن موضوع التسلسل في كتاب درء التعارض، ذكر أن الكلام على الخلق والرزق والعدل وغير ذلك ينبني أيضاً على هذا الأصل، ثم قال [١/ ٣٠٩]: «والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام». اهـ.

يقصد بالباب أي أفعال الله تعالى، ثم قال: «الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم، يجعلون هذا كله مخلوقاً منفصلاً عن الله تعالى. والكُلَّابية ومن وافقهم يثبتون ما يثبتون من ذلك: إما قديماً بعينه لازماً لذات الله، وإما مخلوقاً منفصلاً عنه.

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام، يقولون: بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته كما دلت عليه النصوص الكثيرة». اهـ.

يعني بهذا القسم الثالث الأفعال الحادثة في ذات الله تعالى، أي الصفات التي يسميها بعض أتباع ابن تيمية بالصفات الطارئة، وهذه عقدنا لها فصلاً خاصاً ولكن لارتباطها مع مسألة تسلسل المفاعيل ذكرنا هذا النص هنا. ثم قال: «ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثاً، كما تقوله الكرامية، **وأما أكثر أهل الحديث ومَنْ وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً بل قديماً، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده،** كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه. . . إلخ». اهـ.

فانظر هنا كيف ينسب إلى جمهور أهل الحديث القول بالتسلسل منذ الأزل، أي تسلسل الحوادث القائمة بذات الله تعالى منذ الأزل، علماً بأن هذا القول لم ينقل عن واحد من المتقدمين. **بل الكرامية وهم أكبر فرق المجسمة اشتهر القول عنها كما أشار ابن تيمية هنا بأن نوع الحوادث حادث وليس قديماً، ولكن ابن تيمية ينسب إلى جمهور أهل الحديث القول بقدمه.** ومعلوم عند القارىء أن هذا

هو قول ابن تيمية أيضاً كما سبق بيانه وكما سيأتي في معظم أبواب هذا الكتاب، بل هذا الأصل عنده أكبر الأصول التي يبني عليها مذهبه.

النص الرابع: جنس الحوادث لازم لذات الله، ولم يخلق الله شيئاً إلا وخلق شيئاً قبله لا إلى أول وبداية لجنس المخلوقات.

وسوف نوضح لك أيها القارىء هنا أحد النصوص التي يظهر ابن تيمية عن مذهبه من جهة ما، وبقراءة هذا النص يحدث تكامل في ذهن القارىء في فهم مذهب ابن تيمية، وهذا الجانب خطير جداً، ويكمل حلقة مفقودة في فهم مذهب هذا الرجل، وهو يصرح هنا أن نوع الحوادث لازم بالذات أي واجب بمجرد وجود ذات الله، كما سترى ذلك بعينك، مع توضيح بعض لوازم هذا القول.

فقد تكلم ابن تيمية في كتابه درء التعارض عن السبب الذي أدى إلى غلط الفلاسفة وقولهم بقدم العالم بالشخص، وكذلك الذي أدى بالمتكلمين إلى الغلط في نفي قدم العالم بالنوع على زعمه، وحاول أن يحل هذا الإشكال كما يلي، قال في [١/ ٣١٢]: «وإذا قالوا: (كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلى أول)، قيل لهم: فليست أعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه». اهـ.

فابن تيمية ينفي هنا أن يكون بعض الحوادث لازماً لذات الباري عزوجل، ومعنى اللزوم هنا أنه مهما صدَّقْتَ بوجود الباري فيجب أن تصدق بوجود ذلك الحادث بعينه معه، وهذا كما ترى يؤدي إلى القول بقدم عين العالم، أي يؤدي إلى القول بأن العالم المشاهد قديم لا أول له. ومن المعلوم أن ابن تيمية ينفي هذا القول، بل ويكاد يصرح بكفر قائله، وهم الفلاسفة. **فهل ابن تيمية بعدما نفى قدم شخص الحادث، ينفي قدم كل ما سوى الله نوعاً كان أو شخصاً، لا بالطبع، فهو ينفي أولاً وكما سبق قدم شخص الحادث وعينه، ليقول بعد ذلك بقدم النوع كما** سترى. وينفي أن يكون هذا الحادث المعين لازماً لذات الباري ليقول إن نوع الحوادث لازم لذاته تعالى. **ومعنى اللزوم أن الله يستحيل وجوده بلا وجود النوع، وفي هذا من نفي إرادة الله تعالى ما لا يحتاج إلى توضيح**، وسوف نزيد ذلك بياناً فيما يأتي فقد قال ابن تيمية: «وإذا كان النوع من لوازم الواجب، امتنع وجود

الواجب بنفسه بدون النوع، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب بنفسه، فيكون نوع الحوادث صادراً عن الواجب بنفسه، فلا يجب قدم شيء معين من أجزاء العالم، لا الفلك ولا غيره، وهو نقيض قولهم». اهـ.

فها هو ابن تيمية يعلن عن نفسه كما ترى، فهو يُعْلِنُ بأن نوع الحوادث لازم لذات الله تعالى، لا ينفك عنها، ويستحيل وجود الله بلا وجود نوع الحوادث. فنوع الحوادث إذن واجب لغيره وهو الله تعالى، ونوع الحوادث بالنظر لذاته ممكن بالذات.

وهذا القول هو عين قول الفلاسفة الذين قالوا إن العالم العلوي لازم بالذات لله تعالى، أي إن الله فاض عنه لذاته هذا العالم، فالعالم واجب لوجوب الله، لا لإيجابه، وأما بالنظر لذات العالم فهو ممكن لذاته.

ألا ترى مدى التشابه بين القولين، والفرق الوحيد بينهما هو أن ابن تيمية يقول ان الله فاضت عنه الكثرة لوجود الكثرة في ذاته، وهي الحوادث القائمة بذاته، وأما الفلاسفة، فيقولون إن الله فاضت عنه الوحدة لاتصاف ذاته بالوحدة وعدم التركب. والكثرة عند ابن تيمية هي نوع الحوادث، والوحدة التي فاضت عن الله عند الفلاسفة هو العقل الأول.

والرابطة المشتركة بين القولين هي أن اللهَ مُوجِبٌ بالذات، لا فاعل بالإرادة فهو موجبٌ بذاته لشخص العالم، عند الفلاسفة، وهو موجب بذاته لنوع العالم عند ابن تيمية.

واعلم أن إحدى الأمور التي كفر بها علماء الإسلام الفلاسفة، هو أن هذا القول الذي قالوا به يلزم عنه نفي الإرادة عن الله تعالى، لأن ما كان صادراً للذات، لا يمكن أن يكون صادراً بالقصد. وهو نفسه يلزم ابن تيمية، لأن نوع الحوادث صادرٌ عنده لذات الباري، لأنه موجب ولازم لذاته.

وأما قول ابن تيمية في آخر الفقرة بأن قوله هو نقيض قول الفلاسفة، فغير صحيح، لأنه لا يفترق عنهم إلا بأنه أوجب النوع وهم أوجبوا الشخص.

ثم قال ابن تيمية مكملاً: «وإذا قالوا: نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس، وهذان لازمان للعقل، وهو لازم للواجب بنفسه.

قيل لهم: **فذاته مستلزمة لنوع الحوادث**، سواء كان بوسط أو بغير وسط، والذات القديمة المستلزمة لمعلولها لا يحدث عنها شيء، لا بوسط ولا بغير وسط سواء كان الحادث نوعاً أو شخصاً، لأن النوع الحادث يمتنع مقارنته لها، كما تمتنع مقارنة الشخص الحادث لها، لأن النوع الحادث إنما يوجد شيئاً فشيئاً، **والمقارن لها قديم معها، لا يوجد شيئاً فشيئاً**، فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لنوعها المقترن بعضه ببعض أو شخص منها، فبطل أن يكون العالم صادراً عن علة موجبة له، كما بطل وجوبه بنفسه». اهـ.

هذا النص من أشنع النصوص التي قرأتها لابن تيمية، وما أكثر ذلك في كتبه، وسنشرح نحن مراده في هذه الفقرة لنوضح وجه دلالتها على ما نريد إثباته، بل ما يريد ابن تيمية نفسه إثباته.

فحاصلها هو أن الباري لو كان علة تامة للعالم، لكان العالم قديماً بالشخص، ولما وجد في العالم تغير متعاقب، لأن العلة التامة يجب أن يصاحبها معلولها في الوجود، ويستحيل أن يتخلف عنها، والعلة إذا كانت قديمة فيستحيل أن تنعدم، وبذلك يستحيل أن ينعدم معلولها. وكذلك فالعلة التامة لا يحصل فيها تغير، لأن التغير دليل عدم التمام، والتغير في العلة يستلزم تغير المعلول. والحاصل أن مجرد تغير العالم يستلزم أن الباري متغير، وما دام متغيراً فيلزم أنه ليس علة تامة.

هذا الكلام أراد منه ابن تيمية الرد على الفلاسفة الذين يقولون بأن الله علة تامة ولا يحدث فيه تغير، فابن تيمية يقول، أنه ليس علة تامة وبالتالي فإنه يحدث فيه تغير ودليل ذلك تغير العالم.

ثم هذا التغير الحاصل في ذات الله تعالى يستحيل أن يكون حادثاً بالفرد والشخص ويستحيل أن يكون حادثاً بالنوع، إذن فيجب أن يكون قديماً بالنوع.

وهذا النوع لازم عن ذات الله لزوماً لا ينفك، من دون أن يستلزم ذلك كون الله تعالى علة تامة، بل هو متغير، وهذا التغير حاصل نتيجة حصول الكمالات المتعاقبة في ذاته، مثل الأفعال والرضى والغضب والإرادات والحركات وغير ذلك، فكل ذلك عبارة عن تغيرات طارئة بأفرادها لا بجنسها في ذات الله تعالى، تستلزم أن الله تعالى ما يزال يستحصل على كمالاته شيئاً بعد شيء.

وعلى كل الأحوال، فالله ليس علة تامة، فالعلة التامة كاملة وحاصلة بالفعل على جميع كمالاتها اللائقة بذاتها.

واعلم أن الصادر عن الذات لا يخلو إمّا أن يكون نوعاً أو شخصاً، والنوع إما أن يكون قديماً أو حادثاً وكل منهما إما أن تكون جميع أفراده متحققة معاً، أو تحدث شيئاً بعد شيء على التعاقب والتوالي.

والعلة إما أن تكون تامة، أو غير تامة، والمقصود بغير التامة أنه ينقصها شرط أو يمنعها مانع من إيجاد أثرها.

فهاهنا خمسة أقسام من المفاعيل مع نوعين من الفاعلين، فهي عشرة احتمالات.

فابن تيمية إنما نفى أن يكون الله علة تامة، وعليه تنتفي خمسة احتمالات.

ولم ينف أن يكون الله علة ناقصة أي ما زالت تستكمل ذاتها، ولكن بناءً على هذا الاحتمال فإن ابن تيمية ينفي أن يكون مفعولها واحداً بالشخص، لأن استكمالها لذاتها يعني حصول التغيرات فيها أي حصول الأفعال الحادثة في ذاتها، وهذه الأفعال الحادثة في الذات إما أن تكون قديمة النوع أو حادثة النوع، وهو ينفي كونها فعلاً واحداً وينفي كون الأفعال التي يتصف بها الله حادثة النوع، كما سبق الإشارة إليه وسبق القول أن هذا هو قول الكرامية، وقد خالفهم ابن تيمية في هذا الأصل. إذن لا يبقى إلا أن يكون الله علة غير تامة لم تزل تحدث فيها الكمالات منذ الأزل ولن تزال كذلك. وهذا هو معنى كون الله متصفاً بالحوادث عند ابن تيمية.

وما دام الأمر كذلك، فيستحيل أن يكون مفعولها واحداً، إذ لو كان الفاعل كذلك، فيستحيل أن يكون مفعوله واحداً بالشخص عنده، وكذلك لنفس السبب يستحيل أن يكون مفعوله نوعاً حادثاً سواءً أكان متعاقب الأفراد أم أفراده مجتمعة في الوجود، وكذلك يستحيل أن يكون مفعوله نوعاً قديماً غير حادث وأفراده كذلك مجتمعة في الوجود منذ القدم. **إذن لا يبقى إلا أن يكون مفعوله نوعاً قديماً غير حادث وأفراده متتالية متعاقبة لم يزل يوجد منها شيء بعد شيء، وكل فرد حدث ووجد، فقد وُجِدَ قبله فردٌ آخر وهكذا لا إلى بداية.**

هذا هو معنى كون الله خالقاً عند ابن تيمية.

ولذلك فإنك لا تراه ينفي كون الله علة مطلقاً بل غاية ما ينفيه هو كونه علة تامة، ومعنى ذلك أنه عنده علة غير تامة كما وضحنا. وهو قد يسمي هذا المعنى باسم الفاعل وأنه ليس موجباً بالذات. وهو يريد باسم الفاعل هنا نفس معنى العلة غير التامة. لأن العلة غير التامة سميت غير تامة لأن شرط وجود مفعولها لم يحدث فيها بعد، وحالما يحدث فيها يحدث مفعولها. وهكذا الله تعالى عند ابن تيمية، فشرط صدور الخلق عنه تعالى هو حدوث فعل حادث في ذاته، وهذا الفعل الحادث قديم النوع ولكنه حادث بشخصه، وحالما يحدث هذا الفعل في ذات الله، يوجد المخلوق في خارج ذات الله وهذا الفعل الحادث صفة من صفات الله عند ابن تيمية لأنه قائم في ذات الله، وكل ما قام في ذاته فهو صفة له. وكل صفاته كمالٌ له تعالى، وهذا هو معنى قولنا سابقاً إن الله عند ابن تيمية لم يزل ولا يزال يستكمل كمالاته وصفاته شيئاً بعد شيء.

وبهذا التفصيل لمذهب ابن تيمية الذي لا تجده حتى في كتب أصحابه، يمكنك أن تفهم بسهولة مراده من قوله السابق «فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لنوعها المقترن بعضه ببعض أو شخص منها. . . إلخ» فأعد النظر فيه.

وبهذا أيضاً فإنك تفهم مراد ابن تيمية حيثما يقول لم يزل الله خالقاً أو لم يزل فاعلاً، أو غير ذلك من العبارات. فهذه تعني بالضبط لم تزل مفعولاته تصدر

عنه شيئاً بعد شيء لحدوث صفاته الحادثة في ذاته شيئاً بعد شيء، وهذه الصفات هي الأفعال خاصة الأفعال التي سماها ابن تيمية في بعض المواضع بالأفعال المتعدية، كما ذكرناه في باب صفات الله، في هذا الكتاب.

وبهذا يثبت قطعياً أن ابن تيمية يقول بأن الله لم يزل إلا ومعه بعض مخلوقاته، وكذلك أنه يستكمل ذاته وصفاته شيئاً بعد شيء وعلى التعاقب، وأن وجود المخلوقات لازم لذاته، وأن المخلوقات قديمة بالنوع حادثة بالأفراد. وغير ذلك مما ذكرناه هنا.

النص الخامس: نوع الحركة قديم والشخص حادث.

وفي كتاب درء التعارض أيضاً يرد ابن تيمية على الذين نفوا التحيز عن الله تعالى، ويتكلم على معنى الحركة، فيقول في [٢/ ٢٦٢]:

«الثالث أن يقال: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا اعتبرنا الموجودات فما يقبل الحركة أكمل مما لا يقبلها، فإذا كان عدم الحركة عما من شأنه أن يقبلها صفة نقص، فكونه لا يقبل الحركة أعظم نقصاً، كما ذكرنا مثل ذلك في الصفات». اهـ.

في هذا النص يثبت ابن تيمية كون الله متحركاً، ويدعي أن كونه متحركاً وقابلاً للحركة صفة كمال له. وهذا باطل لأن الحركة تستلزم إثبات النقص للمتحرك، لأن المتحرك يطلب بحركته إذا كانت إرادية أمراً، أو يهرب عن أمر، وكل منهما نقص. وإذا كانت الحركة لا إرادية فهو يكون مجبوراً، وهو كفر.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا فقال: «ونقول رابعاً: الحركة الاختيارية للشيء كمالٌ له، كالحياة ونحوها، فإذا قدَّرنا ذاتين إحداهما تتحرك باختيارها والأخرى لا تتحرك أصلاً، كانت الأولى أكمل». اهـ.

إذن الحركة عند ابن تيمية كمال محض للموجودات كلها، أي هي كمال لله وكمال للمخلوقات، والحق أن يقال إن الحركة للذات يحصل بها استكمال الذات نقصاً فيها كما سبق، فمجرد إثبات كون الذات تتحرك فمعنى ذلك أن الذات لو لم

تكن ناقصة لما تحركت، فهي تحركت لتستكمل نقصاً فيها. فإذا كان الأمر كذلك وهو كذلك، فكيف يطلق ابن تيمية القولهنا ويدعي أن مطلق الحركة كمال ؟ ومن هذا أيضاً تعرف سبب نفي علماء أهل السنة للحركة عن الله تعالى.

ثم قال ابن تيمية: «ويقول الخصم: رابعاً: قوله لم لا يجوز أن يكون متحركاً؟ قولك: الحركة حادثة. **قلت: حادثة النوع أو الشخص؟ الأول ممنوع، والثاني مسلم**». اهـ.

فهنا يثبت ابن تيمية قدم الحوادث مطلقاً في ذات الله تعالى، أي إنه تعالى على مذهب ابن تيمية لم يزل متحركاً، فالفعل عنده معناه الحركة، فهذا يساوي أن تقول لم يزل فاعلاً. وهو يستلزم إثبات قدم جنس المفاعيل كما هو إثبات لقدم جنس الأفعال. وهو نص صريح، لأنه منع حدوث النوع، أي فيلزمه تسليم قدم النوع. وسلم حدوث شخص الحركة وهذا لا نزاع فيه. فتنبه.

النص السادس: التسلسل جائز في الماضي والمستقبل.

وقال ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل (مجلد١/ ٣٧٤): «وأما جنس الحوادث شيئاً بعد شيء، فهذا شيء تنازع فيه الناس، فقيل إن ذلك ممتنع في الماضي والمستقبل كقول الجهم وأبي الهذيل. فقال الجهم بفناء الجنة والنار. وقال أبو الهذيل بفناء حركات أهلهما.

وقيل بل هو جائز في المستقبل دون الماضي لأن الماضي دخل في الوجود دون المستقبل وهو قول كثير من النظار». اهـ.

قلت بل هذا القول هو قول أهل السنة وجماهير الفرق الإسلامية، وقول ابن تيمية هنا بأن هذا قول كثير من النظار غير صحيح، بل هو قول الأكثر كما هو معلوم، ولا يستطيع أن يخالف في ذلك مجسم ولا غير مجسم. وابن تيمية كما هو واضح من طريقة عرضه لهذين القولين لا يقبلهما، فلننظر الآن في القول الذي يعتبره هو الصحيح، قال: **«وقيل: بل هو جائز في الماضي والمستقبل، وهذا قول أئمة أهل الملل وأئمة السنة»**. اهـ.

هذا هو القول الذي يرتضيه ابن تيمية، وهو كما تعلم مترتب على قوله بالتسلسل في الأزل في المفاعيل، وفي الآثار، وفي الأفعال. وأمّا ادعاؤه بأن هذا هو قول أئمة أهل السنة فكذب عليهم، ولم يصرح أحد منهم بذلك، بل هذا القول إنما نسبه هو إليهم، ولم يجرؤ جمهور الكرامية على أن ينسبه إليهم بل قالوا ببطلانه كما عرفته سابقاً.

وعلى كل حال فهذا القول كما ستعرف هو الذي بنى عليه ابن تيمية مذهبه كله من القدم بالنوع وحدوث الأفراد لجميع الصفات والأفعال والمفاعيل. والحقيقة أن من يقرأ كتابنا هذا فإنه يفهم قطعاً الأصول الكبيرة التي يبني ابن تيمية عليها مذهبه الخاص، بصورة واضحة لم يجرؤ أتباعه على إبرازها لما فيها من قبائح.

النص السابع: لم يكن الله إلا ومعه غيره.

لابن تيمية رسالة خاصة في شرح حديث عمران بن حصين، ونصه كما أورده ابن تيمية في كتابه من مجموعة الرسائل والمسائل [مجلد ٢/٣٤٩]: «في صحيح البخاري وغيره من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: يا بني تميم اقبلوا البشرى، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا فأقبل على أهل اليمن فقال: يا أهل اليمن اقبلوا البشرى إذ لم يقبلها بنو تميم. فقالوا: قد قبلنا يا رسول الله. قالوا جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عَنْ أول هذا الأمر فقال: كان الله ولم يكن شيء قبله، وفي لفظ معه، وفي لفظ غيره، وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض، وفي لفظ ثم خلق السموات والأرض. ثم جاءني رجل فقال: أدرك ناقتك، فذهبت فإذا السراب ينقطع دونها فوالله لوددت أني تركتها ولم أقم». اهـ.

هكذا أورد ابن تيمية الحديث، وأشار كما ترى إلى اختلاف الألفاظ الواردة. واعلم أن مقصد ابن تيمية من الكلام على هذا الحديث هو محاولة إثبات أنه لا يدل على وجوب تناهي سلسلة الحوادث في الأزل. ويمكن للقارىء النبيه أن يفهم مباشرة من نص هذا الحديث أنه دالٌّ دلالة ظاهرة على أن الله تعالى كان

ولم يكن شيء معه على الاطلاق أي لم يكن مع الله تعالى شيء من مخلوقاته، ثم بعد ذلك خلق ما شاء منها. وهذا المعنى الظاهر والواضح من لفظ الحديث فيه دلالة أكيدة على نفي التسلسل في القدم، أي إنه يدل بقوة على أن المخلوقات وسلسلة المخلوقات لها بداية لم تكن قبل ذلك مخلوقة ولا موجودة. ومعلوم أن هذا المعنى يخالف القول الذي يقول به ابن تيمية من أن الله لم يزل ومعه بعض مخلوقاته، ومقتضى ذلك أنه لم يكن قبل كل شيء، بل لم يكن إلا ومعه شيء. وهو ضد لفظ الحديث من أن الله كان ولم يكن شيء معه ولا غيره ولا قبله.

هذا ولم أدرِ لِمَ لَمْ يُشِرْ ابن تيمية إلى الرواية الأخرى الواردة ونصها كان الله قبل كل شيء، وهذه الرواية أشار إليها الإمام ابن حجر في شرح البخاري ونص على أنها تدل دلالة قوية على وجوب قطع سلسلة الحوادث في الأزل. أي إن دلالتها أكيدة وصريحة في الرد على ابن تيمية. ولعل هذا هو الذي منع ابن تيمية من إيرادها.

ومع أننا بهذه الفقرات نكون قد لخصنا لك حاصل ما يريده ابن تيمية وما وقع فيه إلا أننا سنورد زيادة على ذلك بعض ألفاظه كما أوردها في هذه الرسالة، ونعلق عليها بما ييسره الله لنا.

في بداية هذه الرسالة يوضح ابن تيمية على زعمه أن الناس في هذا الحديث على قولين [٢/ ٣٥٠]: «منهم من قال: إن مقصود الحديث إخباره بأن الله كان موجوداً وحده، ثم إنه ابتدأ إحداث جميع الحوادث وإخباره بأن الحوادث لها ابتداء بجنسها وأعيانها مسبوقة بالعدم وإن جنس الزمان حادث لا في زمان». اهـ.

هذا هو قول بعض الناس في معنى هذا الحديث، وأنت تعلم أيها القارىء أن هذا القول هو قول أهل السنة، لأنه هو المفهوم بل هو نص الحديث. ولاحظ أن ابن تيمية يصرح بأن أصحاب هذا القول ينفون التسلسل في القدم، وهو يخالفهم في ذلك كما عرفت وستعرف، فهو يقول بقدم الحوادث أي بالتسلسل في الأزل. وهؤلاء يقولون أن الحوادث لها ابتداء بجنسها وأعيانها، وابن تيمية يقول لا بداية للجنس، والجنس ليس مسبوقاً بالعدم بل لم يزل مع الله شيء من

مخلوقاته. وهؤلاء يقولون إن جنس الزمان حادث لا في زمان، وابن تيمية يخالفهم في ذلك كما عرفت ويقول جنس الزمان قديم.

ثم قال «والقول الثاني في معنى الحديث: إنه ليس مراد الرسول هذا، بل أن الحديث يناقض هذا، ولكن مراده إخباره عن خلق هذا العالم المشهود الذي خلقه الله في ستة أيام ثم استوى عليه...» الخ.

وأنت صرت تعلم الآن أن هذا هو قول ابن تيمية، فهو يفرق كما ذكرناه لك بين العالم المشهود، والعالم الذي سبق هذا العالم ولا يشاهد الآن لأنه معدوم، وكذلك العالم الذي قبل هذا أيضاً وهكذا، لا إلى بداية. فهو يدعي هنا أن هذا الحديث لا يدل إلا على حدوث هذا العالم المشاهد، ولكن لا يدل على حدوث جنس المخلوقات، بل يزعم أيضاً أن نص الحديث يناقض القول الأول. ولا أدري كيف يناقضه إلا أن يكون هذا ما يتمناه ابن تيمية. فإذا قصد ابن تيمية أن الأحاديث والنصوص الأخرى دلت على وجود العرش قبل هذا العالم، ووجود الماء أو القلم. فمن أين يدل هذا على مناقضة الحديث؟!

فأنت ترى أن الحديث يبدأ بنص عام وهو «كان الله ولم يكن شيء غيره» أو معه أو قبله، وهذه العبارة العامة كافية في الدلالة على صحة القول الأول، وعلى تهافت قول ابن تيمية بالتسلسل النوعي. لأن هذه العبارة تنفي وجود شيء مع الله في الأزل. وهذا وحده كاف للرد على زعم ابن تيمية بأنه ما مِن زمان مقدر إلا وكان مع الله شيء من خلقه.

ثم ينص الحديث على أن الله خلق بعد ذلك السموات الأرض، وخَلْقُ السمواتِ والأرض بعد تلك الحال لا ينافي أن الله كان ولم يكن شيء غيره.

وكذلك فقول الرسول عليه السلام في العبارة الأولى «كان الله ولم يكن شيء معه»، لا يناقض قوله بعد ذلك «وكان عرشه على الماء»، لأن هاتين الجملتين لا تتعارضان، فكان الأولى تامة، والثانية ناقصة والواو في قوله عليه السلام: «وكان عرشه على الماء»، استئنافية وليست عاطفة لإفادة التشريك كما توهمه ابن تيمية، ولو كان العرش مع الله منذ الأزل كما يدعي ابن تيمية، لما صح

للرسول أن يقول «كان الله ولا شيء معه». فافهم هذا ولا تغتر ببهرجة كلام هذا الرجل.

وخلق العالم في زمان معين، لا ينفي أن الله قد خلق شيئاً قبل العالم، وليكن هذا ما كان ولكن مهما قدرت لله من مخلوقات قبل العالم، فيجب أن تبقى كلمة الرسول عليه السلام وهي «كان الله ولم يكن شيء معه» صادقة دائماً، وهذا لا يكون إلا بالاعتراف بوجوب وجود بداية لسلسلة المخلوقات، خلافاً لابن تيمية.

ووجود بداية لسلسلة المخلوقات هو ما يقر به العقل السليم كما نص عليه الشرع، ولا يشك في هذا إلا رجل كابن تيمية.

وعلى كل حال فقد اختار ابن تيمية القول الثاني للأسباب التي ذكرناها وشرع يستدل له فقال في [م٢/ ٣٥١]: «والدليل على هذا القول الثاني وجوه. . .». اهـ.

وبدأ بتعداد الوجوه وكثرة الكلام الذي لا يدل إلا على معاني باطلة كما هي عادته ووالله لو أتى بمائة وجه لما استطاع أن يحرف هذا الحديث ليجعله دالاً أو حتى غير معارضٍ لما يقول به هو. فهذا الحديث يناقض تماماً ما يدعيه ابن تيمية. ونحن قد تعقبناه في جميع هذه الوجوه، ورددنا على شبهه التي أوردها فيها في رسالة خاصة.

وأما الآن فسننقل إليك عباراتٍ منه تدلل على قوله بالقدم النوعي للعالم وإن هذا هو ما يرتضيه، لا من حيث كونه مدلولاً للحديث، بل لأنه يريد من هذا الحديث أن لا يعارضه، وهو يعلم أن الحديث أصلاً يناقضه.

ومن أعجب ما ذكره ابن تيمية في هذه الرسالة هو ادعاؤه أن اللفظ الذي تلفظ به الرسول عليه السلام فقط هو «قبله»، وأنه عليه السلام لم ينطق بكلمة «معه» ولا كلمة غيره. لتصير الرواية الراجحة عنده هي قوله عليه السلام «كان الله ولم يكن شيء قبله»، وبذلك يكون قد ردَّ لفظين ثابتين عن الرسول عليه السلام لمجرد اتباع هواه وتثبيت مذهبه، علماً بأن جميع هذه الألفاظ صحيحة ولا يوجد

تعارض بين معانيها حتى يلجأ ابن تيمية إلى ترجيح لفظ منها على آخر. ولذلك قال ابن تيمية ص٣٥٣: «وإذا كان إنما قال «كان الله ولم يكن شيء قبله» لم يكن في هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث ولا لأول مخلوق» أهـ. فهذا هو كل ما يريد ابن تيمية أن يثبته، وهو تسلسل الحوادث لا إلى بداية في الأزل.

وهذه الطريقة التي اتبعها في الترجيح باطلة ونبه إلى ذلك الإمام ابن حجر في فتح الباري، وهي لا تحتاج إلى تنبيه عند العقلاء.

ولكن لا بُدَّ من الإشارة هنا أن ابن تيمية في هذه العبارة الأخيرة التي نقلناها عنه يسلم أن جميع الروايات الأخرى تدل على قطع وانقطاع السلسلة والحوادث، إلا الرواية التي بلفظ «قبله»، وهذه الرواية هي التي رجحها هو ونفى ما عداها.

ومجرد هذا التنبيه يوضح للقارىء ما هي عقيدة ابن تيمية، وما هي الطرق التي يتبعها لإثبات ما يريده هو، ليقول بعد ذلك أن ما يريده هو هو عين ما أراده الله تعالى ورسوله. فتعجب لهذا.

ولنستمع الآن إلى بعض ما يقوله ابن تيمية في طريق تدرجه إلى ما يريد إثباته، فقد قال في ص٣٥٥: «وأما القسم الثالث وهو أن يكون المراد به كان لا شيء معه، وبعد ذلك كان عرشه على الماء وكتب في الذكر ثم خلق السموات والأرض، فليس في هذا إخبارٌ بأول ما خلقه الله مطلقاً، بل ولا فيه إخباره بخلق العرش والماء، بل إنما فيه إخباره بخلق السموات والأرض، ولا صرح فيه بأن كون عرشه على الماء كان بعد ذلك، بل ذكره بحرف الواو، الواو للجمع المطلق والتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه». اهـ.

لاحظ كيف يقول هنا بأن الواو للتشريك[1] بين المعطوف والمعطوف عليه، أي في أصل الحكم، والحكم هنا هو الحاصل بالإخبار بكون الله موجوداً منذ

---

(١) سبق أن نبهناك إلى أن الواو هنا للاستئناف لا لمطلق العطف والتشريك، أي إنها تفيد إثبات حكم جديد، ولا تفيد إثبات الاشتراك في الحكم في الجملة السابقة للجملة اللاحقة كما يدعي ابن تيمية.

الأزل، فابن تيمية يقول بأن العرش يشترك مع الله تعالى في هذا الحكم. وسوف يصرح بهذا الحكم ويعممه على جنس المخلوقات جميعها كما سترى. ثم قال ابن تيمية: «وإذا كان لم يبين الحديث أول المخلوقات ولا ذكر ما كان خلق العرش الذي أخبر أنه كان على الماء مقروناً بقوله «كان الله ولا شيء معه»، **دل ذلك على أن النبي لم يقصد الإخبار بوجود الله وحده قبل كل شيء، وبابتداء المخلوقات بعد ذلك إذ لم يكن لفظه دالاً على ذلك**، وإنما قصد الإخبار بابتداء خلق السموات والأرض». اهـ.

تأمل كيف يحاول ابن تيمية أن يصرف الحديث عن كونه دالاً على سبق الله تعالى لكل المخلوقات ولجنسها، بل في كلامه هذا إشارات إلى كون جنس الحوادث لم تزل موجودة مع الله ومنها العرش كما أشار إلى ذلك في مسألة الجهة والاستواء كما ستراه في هذا الكتاب.

فهذا الأسلوب كله يدل الواحد على أن ابن تيمية لم يرد سوى صرف هذا الحديث عن كونه دالاً على حدوث سلسلة المخلوقات، لينتج بعد ذلك قدم نوع الحوادث والمخلوقات.

وانظر بعد ذلك إلى ما قاله في ص٣٦١: «وأما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلًا بعد فعل فهذا من كمال الفاعل». اهـ.

فهذه عبارة في غاية الخطورة، فكيف يكون الله تعالى لم يزل يفعل فعلًا بعد فعل، وهذا يلزم قدم نوع المفاعيل كما تعلم، ثم يقال أيضاً إن هذا من كمال الفاعل أي إن وجود المخلوقات شيئاً بعد شيء من كمال الله.

وقوله «من كمال الفاعل» إمّا أن يريد به إن أي فاعل كامل لا بُدَّ أن تصدُرَ عنه مفعولاته شيئاً بعد شيء، **أو أن يريد به إن وجود هذه المفاعيل على هذه الصورة تفيد الفاعل كمالاً. ولا يوجد احتمال ثالث.**

والاحتمال الأول يؤدي إلى القول بأن الله فاعل موجِبٌ، أي فاعل بالذات لا بالاختيار. والاحتمال الثاني يفيد أن الله يستفيد الكمال من مخلوقاته. ومعلوم أن كلا من هذين الاحتمالين قول شنيع باطل لا يقول به إلا مبتدع.

وقد يقول قائل، لم لم تقل أنه أراد أن الله يفيد الكمال للمخلوقات، ولا يستفيد هو منها شيئاً من كمالاته.

قلنا: إن هذا لا يساعد عليه هذا اللفظ، لأنه قال «هذا من كمال الفاعل». فكَلِمَةُ من إما أن تكون تبعيضية أو سببية، فيلزم الاحتمالان السابقان. ولم يقل هذا من كمال المفعول، ولم يقل إن هذا يفيد الكمال للمفعول، وفرق كبير بين العبارتين كما ترى. وأيضاً فإن مقصوده بيان طريقة لتقريب القول بأن الله لم يزل فاعلاً شيئاً بعد شيء، وهو يعلل ذلك فيقول إن كون الله كذلك كمالٌ له فالعلة إذن التي هي وجود المخلوقات على هذه الصورة، ينتج عنها كمالٌ لله تعالى، أو هي من كمال الله تعالى. فيعود المعنى لما ذكرناه. وسوف يأتي مزيد توضيح لهذا المقام هنا وفي الكلام على مسائل متعددة في هذا الكتاب كالاستواء والجهة وغيرهما. فانظره.

ثم بعد ذلك كله، فإن ابن تيمية يصرح في أكثر من موقع بأن المخلوقات قد تؤثر في الخالق وهذا ليس بمستحيل، ويصرح بأن كمالات الله لم تحصل فيه دفعة بل هي لم تزل تحصل شيئاً بعد شيء، وهذا كله يرجح المعنى الذي ذكرناه.

ثم قال ابن تيمية مباشرة بعدما مضى: «فإذا كان الفاعل حياً، وقيل إن الحياة مستلزمة الفعل والحركة كما قال ذلك أئمة أهل الحديث كالبخاري والدارمي وغيرهما.. ثم قال: كان كونه متكلماً أو فاعلاً من لوازم حياته وحياته لازمة له، فلم يزل متكلماً فعالاً..». اهـ.

فتأمل رحمك الله كيف ينسب ابن تيمية للبخاري القول بأن الله يتحرك، وإن الحركة من لوازم ذاته وحياته، وهذا كذب على البخاري. وأما الدارمي فهو أبو سعيد الدارمي المجسم المشهور وهو قد صرح بما نسبه إليه ابن تيمية هنا. وابن تيمية في الحقيقة من الذين يتبعون هذا الدارمي المجسم في مذهبه.

وأما أهل السنة فمع قولهم بأن الله لم يزل فاعلاً خالقاً، ولكن لا على معنى أن المفعولات والمخلوقات لم تزل معه، بل على معنى أنه تعالى لم يزل قادراً على الخلق وفرق بين هذا وذاك.

وأما قول ابن تيمية في ص٣٦٦: «ويمتنع أن يُحدثَ له غيرُه صفةً، بل يمتنع توقف شيء من لوازمه على غيره سبحانه فهو المستحق لغاية الكمال، وذاته هي المستوجبة لذلك، فلا يتوقف شيء من كماله ولوازم كماله على غيره». اهـ.

فهو بعد فهم مذهبه كلام فارغ لا قيمة له. وبيان ذلك كما يلي:

ـ إذا كان الله لا يتوقف شيء من كماله على غيره، وأنت تعترف أن المخلوقات غير الله تعالى، وتقول لا يكون الخالق خالقاً بالفعل إلا مع وجود المخلوق لا على مجرد القدرة على خلقه. فيلزم أن تقول لا يكون الله خالقاً بالفعل إلا بشرط وجود المخلوقات بالفعل. **أليس هذا قولاً بتوقف بعض كمالات الله تعالى على غيره جل وعز.** ولذلك بالضبط قال بتسلسل المخلوقات منذ الأزل.

ـ وصرح ابن تيمية في أكثر من موضع كذلك بأن الله يجب أن يكون فوق مخلوقاته وأن وجوده فوق مخلوقاته كمال له، وهذا هو القول بالجهة في حق الله تعالى، ومعلوم أن الجهة أمرٌ إضافي، أي لا يتم ثبوته إلا بوجود طرفيه وهما الله والمخلوق فيلزم على ذلك بوضوح أن الله لكي يكون حاصلاً على هذا الوصف الكمالي وهو كونه في جهة، فيجب أن يوجدَ دائماً شيءٌ من مخلوقاته معه، لكي يكون فوق شيء بالجهة. **وهذا كما هو واضح يلزم منه توقف كمال الله تعالى على شيء غيره وهم مخلوقاته.**

ـ وقد قال ابن تيمية أيضاً إن انفعال الله تعالى بخلقه وتأثير الخلق فيه كمال له، وهذا لا يوجد إلا بوجود المخلوقات. فيلزم توقف شيء من كماله على غيره.

وقد قال ابن تيمية بأقوال أخرى كثيرة يلزم منها هذا الأمر. كما ستراه في هذا الكتاب. فكيف يقول هنا بأن الله لا يتوقف كماله على غير ذاته.

ولكن لا يجوز أن يتوهم أحد أن هذا التناقض الواقع في أقوال ابن تيمية ينجيه من هذه الشناعات، لأنه يعترف بهذا التناقض ويقول بمقتضاه، فيقول مثلاً إن الله إذا احتاج إلى مخلوقاته أو إذا أثرت المخلوقات في الله، فإنَّ ذلك لا يستلزم النقص في ذات الله، لأن الله هو خالق المخلوقات، وكلُّ ما يصدر عنهم فإنه معتمد في وجوده على الله بواسطة القوى التي أودعها الله في مخلوقاته، فالحاصل إذن أن الله يتصرف في نفسه بواسطة خلقه، **فيرجع الأمر إلى تصرف الله بنفسه. وهذا الكلام في غاية التفاهة والقبح كما هو بين بل هو سفسطة ظاهرة.** وقد أشرنا إلى هذا المبحث في موضع آخر في هذا الكتاب.

ثم استمع إليه بعد ذلك يصرح بالتسلسل النوعي للحوادث في الأزل ص٣٦٩: «الوجه الخامس عشر: إن الإقرار بأن الله لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء **هو وصف الكمال الذي يليق به**، وما سوى ذلك نقص يجب نفيه عنه». اهـ.

وقوله «لم يزل يفعل ما يشاء» أي إنَّ الله منذ الأزل فاعل أي موجد. ومعه مخلوقاته منذ الأزل. وهذا هو الكمال عند ابن تيمية. وهو باطل لما مضى.

ثم قال في ص٣٧١ مصرحاً أكثر بهذا المعنى: «وإذا قيل لم يزل يخلق، كان معناه لم يزل **يخلق مخلوقاً بعد مخلوق**، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقاً بعد مخلوق». اهـ.

فهذا تصريح واضح بالقدم النوعي للمخلوقات كما سبق.

وتنبه أيها القارىء إلى القياس الذي أشار إليه ابن تيمية في كلامه وحاصله: بما أن التسلسل في المستقبل جائز، إذن التسلسل في الأزل والقدم جائز. وهذا قياس باطل لأن طرفي القياس مختلفان، ففرق واضح بين التسلسل في القدم والأزل، والتسلسل في المستقبل والأبد، فالتسلسل في المستقبل معناه، ما من موجود محصَّل إلا ويجوز وجود ممكن مقدر وراءه وبعده، وهذا يقتضي أن الممكن الثاني غير حاصل الآن، فالواقع بالفعل هو عدد متناه ومحصور. أما التسلسل في الأزل، فمعناه أنه ما من ممكن موجود إلا وقد سبقه ممكن آخر قبله

وهكذا لا إلى بداية ولا إلى نهاية، وهذا يستلزم كما ترى وقوع عدد لا نهاية له من الموجودات بالفعل. إذن، يوجد فرق حقيقي بين التسلسل في المستقبل وهو محل اجماع بين أهل الحق على جوازه، وبين التسلسل في القدم واتفقوا على عدم جوازه، وخالفهم ابن تيمية فقال بوجوب وقوعه وحصوله كما رأيت.

ثم قال ابن تيمية في نفس المجلد ص٣٧١: «وليس في ذلك وصفه بدوام الفعل ولا بأن معه مفعولاً من المفعولات بعينه، **وإن قُدِّر أن نوعها لم يزل فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل، بل هي من كماله**، قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، **والخلق لا يزالون معه**، وليس في كونهم لا يزالون معه في المستقبل ما ينافي كماله، وبين الأزل في المستقبل، مع أنه في الماضي حدث بعد أن لم يكن إذ كان كل مخلوق فله ابتداء، ولا نجزم أن يكون له انتهاء، وهذا فرق في أعيان المخلوقات، وهو فرق صحيح لكن يشتبه على كثير من الناس النوع بالعين». اهـ.

فتأمل في هذه الفقرة ففيها تصريح بخلاصة مذهبه في هذه المسألة، فالنوع عنده قديم، أي نوع المخلوقات قديم، وهذه المعية لم ينفها الشرع، ولا العقل. أما الشرع فهو قد صرح كما ذكرناه بأن حديث عمران بالألفاظ الأخرى هو دليل قوي على نفيه ولذلك نفى ابن تيمية أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام قد قالها، ورجح أن يكون قد تلفظ بكلمة (كان الله ولم يكن شيء قبله)، لينفي هذا الدليل الشرعي القوي على قطع التسلسل وأما الأدلة العقلية فادعى ابن تيمية أنه لا يوجد دليل على خلاف ما قاله.

وكل من هذين الادعاءين باطل، لأن الحديث المذكور دليل قوي جداً، بل وتوجد أدلة شرعية أخرى غيره. وليس هذا محل بيانها. وأما الأدلة العقلية فقد وضحها علماء الكلام في كتبهم، فارجع إليها.

وبعد هذا تأمّل كيف يصرح ابن تيمية بقوله بأن كون المخلوقات مع الله دائماً هذا من كمال الله تعالى، وظاهر هذا اللفظ أن الله يكون أكمل في حالة

وجود مخلوقات معه منه في حال عدم وجود مخلوقات معه. وهذا في غاية القبح وقد سبق أن حللنا هذه العبارة فارجع إليه.

وهو كما ترى يفرق بين نوع الحوادث والحادث المعين، فيجزم بحدوث المعيَّن، ويجزم بقدم نوع الحوادث.

وبهذا نكون قد أنجزنا ما وعدناك به، وأثبتنا أنّ ابن تيمية قائل بقدم نوع العالم ووجوب هذا القدم وكونه من كمال الله تعالى، وقدم الزمان وغير ذلك من قبائح. وستجد كثيراً من هذه القضايا متناثرة أيضاً في مباحث هذا الكتاب. وقد حرصنا على الاختصار ما أمكن ولو أردنا تفصيل المقام لاحتجنا إلى مجلدات طوال.

ولكن النبيه يكتفي بالقليل عن الكثير، والله هو الموفق.



الباب الثاني

بيان عقائد ابن تيمية في ذات الله

تلخيص عقائد ابن تيمية في هذا الموضوع، أن الله تعالى عبارة عن ذات قائمة بنفسها في الحاصل، وأن هذه الذات جسم مجسم، وأنها مركبة لكن لم يسبق التركب تبعثر وتفكك، وأن لها أجزاء وأبعاضاً يتميز الواحد منها عن الآخر، ولكن معنى كونه جزءً وبعضاً لا يلزم التجزؤ فعلاً أي الانفصال والانفكاك.

وهذه الذات محدودة، أي لها حدودٌ ونهايات في سائر الجهات الستّ، من أعلى ومن أسفل وعن اليمين وعن الشمال، ومن الأمام ومن الخلف.

وهذه الذات لها حيز محدود أيضاً نتيجة لمحدوديتها في ذاتها. وهي في جهة معينة من جهات العالم، وهي جهة الفوق. ويمكن أن تنتقل هذه الذات وتتحرك من محل إلى محل آخر.

وسوف نعقد لكل قضية من هذه القضايا فصلاً نأتي فيه بالدلائل والنصوص من كلام ابن تيمية عليه.

❊ ❊ ❊

الفصل الأول

في بيان أنَّ الله جسم

في عقيدة ابن تيمية

المسألة الأولى: لا يجوز نفي ولا إثبات مثل هذه الألفاظ في حق الله تعالى.

ينص ابن تيمية في كثير من كتبه على أن إثبات لفظ الجسم في حق الله بدعةٌ لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة، وينص أيضاً على أنَّ نفي لفظ الجسم كذلك بدعة لم ترد عن السلف.

وهو بعد ذلك يطرد هذه القاعدة في جميع الألفاظ التي اشتد عليها الخلاف نحو الجهة والحد والتحيز وغيرها كالحركة... إلخ.

ولكن سوف نبين في هذا الكتاب أن ابن تيمية يخالف هذه القاعدة التي قعَّدها مخالفة صريحة. وفيما يلي، سوف ننقل بعض نصوصه التي يثبت بها هذه القاعدة.

قال في الرد على أساس التقديس [١/ ٩]: «وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة، كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه، ولا لفظ الجهة ولا نفوه، ولكن أثبتوا الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة، ونفوا مماثلة المخلوقات». اهـ.

وقال في نفس الكتاب [١/ ٤٦]: «وصنف يثبتون هذه الصفات، ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة لا بنفي ولا إثبات، ولكن يتزهون الله عَمَّا نزه عنه نفسه، ويقولون إنه أحد، صمدٌ لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، ويقول من يقول منهم: مأثورٌ عن ابن عباس وغيره أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض. وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزيه، بمعنى انفصال شيء منه عن شيء.

وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمّة وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء، وأئمة أهل الحديث وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية على هذا القول يحافظون على الألفاظ المأثورة، ولا يطلقون على الله نفياً واثباتاً إلا ما جاء به **الأثر وما كان في معناه**». اهـ.

لاحظ أن ابن تيمية في نفس هذه الفقرة التي يقرر فيها أنه لم يرد عن السلف إثبات نحو هذه الألفاظ او نفيها، ذكر أنه ورد عن ابن عباس أن الله لا يتبعض، أي نقل عنه نفي الأبعاض، ونقل اتفاق هذه الطائفة على القول بأنَّ الله لا يمكن تفريقه ولا تجزيه ونسب هذا كما ترى أعلاه إلى أئمة الإسلام من مختلف الفرق، وفي هذا نفيٌ كما ترى لما لَمْ يرد نفيه كما ادعاه لا في القرآن ولا في السنة. فهذا تناقض وتخابط أردنا أن ننبهك إليه هنا لوقوعه في فقرة واحدة، مع أنه ليس هدفنا هنا تحليل عباراته وتبيين تناقضاته.

وقال في نفس الصفحة السابقة: «وأما لفظ الجزء فما علمتُ أنه رُوِيَ عن أحد من السلف نفياً ولا إثباتاً».

وقال في [١ / ٥٤]: «وأما لفظ الجسم والجوهر والمتحيز والمركب والمنقسم، فلا يوجد له ذكرٌ في كلام أحد من السلف، كما لا يوجد له ذكر في الكتاب والسنة لا بنفي ولا إثبات، إلا بالانكار على الخائضين في ذلك من النفاة الذين نفوا ما جاءت به النصوص، والمشبهة الذين ردوا ما نفته النصوص».

لاحظ أنه في أول هذه الفقرة ينفي أن يكون ورد لهذه الألفاظ إثباتاً أو نفياً ذكرٌ عند السلف والكتاب والسنة، ثم تراه في نهاية الفقرة قد استثنى فقال: «إلا بالإنكار على . . . إلخ» ومعنى هذا الكلام المستثنى أنه قد ورد إمّا إثبات بعضها أو نفي بعضها في المصادر الثلاثة المذكورة. فهذا هو معنى الاستثناء.

ونقول: إذا قصد ابن تيمية مثلاً أن لفظ الجسم ورد في أحد هذه المصادر سواء بالنفي أو بالإثبات، فقد ثبت أنه قد ورد هذا اللفظ وأن السلف مثلاً قد تكلموا عليه، إما بالإثبات أو الإنكار، المهم أنه قد ثبت كلامهم عليه ـ على حد عبارات ابن تيمية ـ.

وكذلك يقال في باقي الألفاظ محل الخلاف نحو الجوهر والمتحيز.. الخ.

وعلى كل حال يثبت لنا من مجرد كلام ابن تيمية أن الكلام على هذه الألفاظ أو فيها قد ورد في هذه المصادر جميعها أو بعضها أعني كلام السلف، والقرآن والسنة، إما إثباتاً أو نفياً. ومجرد هذا ينقض قاعدته التي يحاول تثبيتها. فتأمل.

ونحن كما قلنا ليس مقصدنا هنا ـ في هذا الكتاب ـ مناقضة أقوال ابن تيمية والاستدلال على بطلانها، فلهذا بحول الله تعالى وتوفيقه محل آخر. ولكن أردنا هنا لفت نظر القارىء إلى هذا الموضع.

وسوف نورد تقرير ابن تيمية لهذه القاعدة ـ عنده ـ بالنسبة لهذه الألفاظ نحو الجهة والحيز، وتقريره أوّلاً عدم ورود نفي أو إثبات لها، ثم نبين تناقضه بإثباتها جميعها لله تعالى، وذلك في محله حيث نتكلم على كل لفظ من هذه الألفاظ بالتفصيل.

المسألة الثانية: تحرير ابن تيمية وتعديله للقاعدة السابقة.

قد ذكرنا لك فيما سبق أن قول ابن تيمية في الألفاظ نحو الجسم والجوهر وغيرها أنها لا يجوز نفيها ولا يجوز إثباتها، بل كل منهما بدعة، هذه القاعدة العامة التي قررها ابن تيمية قد أشرنا لك نحن في نهاية المسألة السابقة أنه لم يستطع الحفاظ على القول بعمومها وإطلاقها، بل وجب عليه تقييدها كما قيدها «بإلا» في النص السابق.

وقلنا أن مجرد الاستثناء يعني أن بعض معاني الجسم والجهة. وغيرها يلزم أنه يجوز إطلاقها على الله تعالى، هذا استلزاماً من كلام ابن تيمية.

وسوف نوضح لك الآن كيف أن ابن تيمية قد قرر صراحة تقييد قاعدته السابقة التي بالغ في تقريرها، فقيدها بعد ذلك في أكثر من كتاب، ومن ذلك ما قاله في تفسير سورة الإخلاص ص٩٦-٩٧: «... وان الذين فارقوا دينهم قد برىء الله ورسوله منهم، فاتبع الإمام أحمد طريقة سلفه من أئمة السنة والجماعة

المعتصمين بالكتاب والسنة المتبعين ما أنزل إليهم من ربهم، وذلك أنْ ننظر فما وجدنا الرب قد أثبته لنفسه في كتابه أثبتناه، وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفيناه. وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة بالإثبات أثبت ذلك اللفظ، وكل لفظ وجد منفياً نفي ذلك اللفظ.

وأما الألفاظ التي لا توجد في الكتاب والسنة بل ولا في كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين لا إثباتها ولا نفيها، وقد تنازع فيها الناس، فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفى إلا بعد الاستفسار عن معانيها. فإن وجدت معانيها مما أثبته الرب لنفسه أثبتت، وإن وجدت مما نفاه الرب عن نفسه نفيت.

وإن وجدنا اللفظ أُثبت به حق وباطل أو نفي به حق وباطل أو كان مجملاً يراد به حق أو باطل، وصاحبه أراد به بعضها لكنه عند الاطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أرادوا وغير ما أراد، فهذه الألفاظ لا يطلق إلى إثباتها ولا نفيها، كلفظ الجوهر والجسم والتحيز والجهة ونحو ذلك من الألفاظ التي تدخل في هذا المعنى، فقلَّ مَنْ تكلم بها نفياً أو إثباتاً إلا وأدخل فيها باطلاً. وإن أرادَ بها حقاً». اهـ.

فهذه الفقرة مهمة جداً في فهم طريقة ابن تيمية في معالجة مثل هذه الألفاظ، ونحن عندما نقول الألفاظ، لا نريد به مجرد اللفظ بلا إرادة للمعنى، بل نريد اللفظ من حيث معناه المستعمل فيه، وهو نفس ما يريده ابن تيمية.

وحاصل كلام ابن تيمية هنا، أن لفظ الجسم مثلاً إذا كان يراد به معنى صحيحاً ـ عنده ـ صح إطلاق اللفظ على الله. وإلا فلا. وهكذا بالنسبة إلى جميع الألفاظ الباقية.

فيلزمه جواز إطلاق ألفاظ على الله تعالى من غير ورود النص بها، بل بمجرد أن تدل على معنى صحيح، وهذا خلاف المذهب الذي يتبجح به هو وأتباعه.

وعلى كل الأحوال، فيفهم من هذه الفقرة أيضاً، أن بعض المعاني التي استعملت فيها هذه الألفاظ، صحيحة وصادقة على الله، وبعضها لا.

ومن الواضح أن هذا الموقف يدفعنا إلى معرفة معنى الجسم مثلًا عند ابن تيمية وعند غيره، وذلك حتى نعرف ما هو المعنى الذي يرضى هو به من الجسمية.

المسألة الثالثة: في معنى الجسم.

ذكر ابن تيمية حاصل ما يعتقده من المعاني التي يطلق عليها أنها جسم في مواضع كثيرة من كتبه، ومنها تفسير سورة الإخلاص ص١٠٥، ومنها ما ذكره في مجموع الرسائل والمسائل المجلد الثاني ص٢١٠.

فقال: «إن لفظ الجسم يراد به في اللغة: البدن والجسد كما ذكر ذلك الأصمعي وأبو زيد وغيرهما من أهل اللغة.

وأما أهل الكلام فمنهم من يريد به المركب ويطلقه على الجوهر الفرد بشرط التركيب أو الجوهرين أو على أربعة جواهر أو ستة أو ثمانية أو ستة عشر أو اثنين وثلاثين، والمركب من المادة والصورة.

ومنهم من يقول هو الموجود أو القائم بنفسه». اهـ.

وقال في معنى قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾ [البقرة: ٢٤٧] عن داود عليه السلام «قال ابن عباس: كان طالوت أعلم بني اسرائيل بالحرب، وكان يفوق الناس بمنكبيه وعنقه ورأسه. والبسطة: السعة. قال ابن قتيبة هو من قولك بسطت الشيء إذا كان مجموعاً ففتحته ووسعته.

قال بعضهم: والمراد بتعظيم الجسم فضل القوة، إذ العادة أن من كان أعظم جسماً كان أكثر قوة». اهـ.

وقال ناقلاً عن ابن السكيت: والأجسم الأضخم.

ثم قال: فهذا الجسم في لغة العرب، وعلى هذا فلا يقال للهواء جسم، ولا للنفَس الخارج من الإنسان جسم، ولا لروحه المنفوخة فيه جسم. ومعلوم أن الله

سبحانه لا يماثل شيئاً من ذلك لا بدن الإنسان ولا غيره، فلا يوصف الله بشيء من خصائص المخلوقين، ولا يطلق عليه من الأسماء ما يختص بصفات المخلوقين، فلا يجوز أن يقال هو جسم ولا جسد. أهـ.

فهذا الكلام الذي نقلناه من كتب ابن تيمية يوضح فيه ما يرى أنه معنى الجسم في اللغة.

وسوف نسرد المعاني اللغوية للجسم كما أوردها ابن تيمية.

- الجسم: الجسد.
- الجسم: الجسمان والجثمان.
- الأجسم: الأضخم.
- جسم الشيء: أي عظم، ونقل عن بعضهم أن المراد بتعظيم الجسم فضل القوة. ولاحظ أن معنى عظم هنا أي كبر حجمه بزيادة مادته التي يتألف منها.

وأمّا المعاني الاصطلاحية:

فقد نقل ابن تيمية عن أهل الكلام أن الجسم عندهم أعم من هذا، أي مما مضى من المعاني. ومن المعاني التي يطلقون الجسم عليها كما زعم.

- كل ما يشار إليه إشارة حسية فهو جسم، ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم:
- وهو مركب من جوهرين فصاعداً.
- بل أربعة جواهر فصاعداً.
- بل ستة فصاعداً.
- بل ثمانية فصاعداً.
- بل ستة عشر فصاعداً.
- بل اثنان وثلاثون فصاعداً.
- وقال آخرون الأجسام مركبة من الهيولى والصورة.
- وقال آخرون ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا.
- وقال آخرون: الجسم هو القائم بنفسه.

هذا حاصل كلام ابن تيمية في معنى الجسم لغة ومعناه اصطلاحاً. فأما بالنسبة للمعاني الاصطلاحية، فقد قال كما ذكرنا أن فيها حقاً وباطلاً، فلا يجوز نفيها نفياً تاماً ولا إثباتها كذلك، ولكن يستفسر عن المعنى المراد.

ونحن سوف نورد فيما يأتي تفصيل أحكامه على المعاني الاصطلاحية للجسم. ولكن هنا نود أن نصرح بأن ابن تيمية على كثرة المعاني التي أوردها لكلمة الجسم، إلا أنه لم يذكر المعنى الحقيقي الذي صرح به المتكلمون والفلاسفة، واتفقوا على انكاره، وهو ما سنوضحه باختصار هنا:

ذكر العلامة العضد في المواقف أن الفلاسفة يقولون أن الجسم هو جوهرٌ مركب من الهيولى والصورة. ونقل عن المتكلمين أن الجسم جوهرٌ متحيز يقبل القسمة (ص١٨٢) ووضح قول الفلاسفة فقال: الجسم الطبيعي هو جوهرٌ يمكن أن يفرض فيه أبعادٌ ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. وقال إن إمكان فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة هذا القيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته، فإن الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا يكون إلا كذلك. ص١٨٣ فالقيد المُحَقِّقُ لماهيَّةِ الجسم هو إمكان فرض الأبعاد الثلاثة القائمة الزوايا فكل ما تحقق فيه هذا الفرض كان جسماً، سواءاً كان أقله مركباً من جزأين أو ثلاثة أو أربعة أو غير ذلك من الأعداد من الجواهر الفردة، بل حتى لو كان مؤلفاً أصلاً من الهيولى والصورة، وأمكن فرض الأبعاد الثلاثة المذكورة، فإنه يكون جسماً اصطلاحاً، هذا بالاتفاق بين الفلاسفة والمتكلمين. وأما اختلافهم في عدد الجواهر التي تؤلف جسماً، فهذا لا يضر هنا، لأنه سواءً أقلنا أنها ثلاثة أم اثنان أم أربعة أم ثمانية أم غير ذلك، فالاتفاق حاصل على ما يلي:

- عند السادة الأشاعرة أن الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة. ذكره العطار في حاشيته على مقولات البليدي ص١١٧.
- عند المعتزلة هو الطويل العريض العميق. وقريب منه عند الفلاسفة كما مَرَّ.

فالحاصل في معنى الجسم شيئان فقط وهما اللذان يحتملان الخلاف. وأمّا غير هذه الأقوال في معنى الجسم فقد قال الشريف المحقق الجرجاني في شرح

المواقف (٢/ ١٩٢): «وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه، وقول بعض الكرامية هو الموجود، وقول هشام هو الشيء، باطلٌ، لانتقاضِ الأول بالباري تعالى والجوهر الفرد، وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضاً، وانتقاض الثالث بالثلاثة.

على أن في هذه التعريفات فساداً آخر، لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة، بل تخالفها، فإنه يقال زيدٌ أجسمُ من عمرو، أي أكبر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء، فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبيء عن التركيب والتأليف، وليس في هذه الأقوال إنباء عن ذلك». اهـ.

وهذا الكلام في غاية التحقيق فتأمله.

وبعد هذا التوضيح يتبين لك أن ابن تيمية لم يذكر لا المعنى اللغوي على حقيقته ولا المعاني الاصطلاحية على وجهها.

فأما المعنى اللغوي: فالجسم في أصل اللغة يدل على التركيب والضخامة أي كبر الحجم، بغض النظر عما إذا كان مركباً من أجزاء فردة أو غيرها كالهيولى والصورة، فإن هذا خلاف آخر أي مسألة أخرى، أي ممَّ يتحقق الجسم، فقال المتكلمون من جواهر فردة، وقال الفلاسفة من الهيولى والصورة. وليست هذه المسألة داخلة في أصل اللغة أصلاً. فاللغة تدل على مطلق الضخامة والتركب.

ولم يقل المتكلمون أن العرب تقول بالأجزاء التي لا تتجزى ولم ينسبوا هذا إلى أصل اللغة كما ادعى ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص!! ص١١٤ فقال: لا ريب أن العرب تقول هذا جسيم أي عظيم الجثة، وهذا أجسم من هذا أي أعظم جثة لكن كون العرب تعتقد أن ذلك لكثرة الأجزاء التي هي الجواهر الفردة إنما يكون إذا كان أهل اللغة قاطبة يعتقدون أن الجسم مركب من الجواهر الفردة. اهـ.

فهذا الكلام سفسطائي ساذج لا معنى له. لما قلنا من أن المتكلمين لم يريدوا أن يقولوا لهم أن العرب تعتقد تركب الجسم من الجواهر الفردة. أو من غيرها، بل مطلق التركب، وهذا لا يستطيع أن ينفيه ابن تيمية.

ثم إن بحث المتكلمين بعد ذلك عن ما يتركب منه الجسم جاء كمسألة خاصة.

وهذا ما ذكره العلامة السمرقندي في كتاب الصحائف الإلهية فقال في القسم الثالث في الجواهر ص٢٥٣: «الفصل الأول: في الجسم وفي اختلاف المذاهب في تحقيق ذاته». فعدَّهما مسألتين الأولى في معنى الجسم، الثانية في تحقيق ذاته.

ثم قال: «عرفه المتقدمون ـ أي الفلاسفة ـ بأنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة وهي الطول والعرض والعمق، وقالت الأشاعرة أنه متحيز قابل للقسمة فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسماً عندهم. وقالت المعتزلة أنه متحيز ذو أبعاد ثلاثة، وزعموا أنه لا يحصل بأقل من ثمانية جواهر، وقال الكعبي: وقد يحصل بأربعة، بأن تكون ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها فيحصل مخروط ذو أربعة أضلاع مثلثات. هذا ما قيل في تعريفه». اهـ.

ثم شرع في الكلام على تحققه وهي المسألة الثانية فقال: «واختلف أهل العلم في تحقق ذاته على مذاهب انحصرت في ستة، لأن الجسم إما أن يكون ذا مفاصل بالفعل، أو لا، والأول إما أن يكون تألفه من أجزاء لا تتجزأ، أو لا، والأول إما من أجزاء متناهية أو لا. والثاني إما من أجسام صغار أو لا. اهـ... إلخ ما قال.

فبهذا يتبين لنا أن ابن تيمية قد خلط بين المسائل. بل أنه ارتكب غلطاً عظيماً وهو أنه اقتصر على ذكر الخلاف في المسألة الثانية وهي كيف يتحقق الجسم أي هل من أجزاء وكم عددها أو من هيولى وصورة؟ وهي أصلاً لا علاقة لها بتعريف الجسم من حيث هو جسم، ولم يذكر مطلقاً التعريفات المعتمدة عندهم كما وضحناها نحن.

وهذا الخلط في المسائل يدل على أمور:

ـ الأول إما أن ابن تيمية لا يفهم أصلاً هذه المسائل.

ـ أو أنه يفهمها ولكن يخلط المسائل بعضها ببعض، وهذا لا يجوز أصلاً.

ـ أو أنه تعمد ذكر هذه المسائل على هذه الصورة المزعجة بهدف تنفير القارىء الجاهل من جميع الأقوال الاصطلاحية، وذلك ليتم له بعد ذلك ترجيح قوله هو في معنى الجسم.

فالعجب كل العجب من إنسان ينص على أن الناس اختلفوا في المسألة الفلانية على أقوال، ثم إذا جاء يذكر هذه الأقوال، ذكر أقوالهم في مسألة أخرى؟!!

واعلم أنه على جميع الأقوال المعتبرة عند السادة العلماء يكون الجسم متحيزاً ومركباً، بغض النظر ممَّ تركب فهي مسألة أخرى كما بيَّنَّا.

ومجرد اتفاق العلماء على هذا الأمر لم يذكره ابن تيمية.

واعلم كذلك أن كلًّا من الفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة قد نصوا على أن الله تعالى لا يقال عليه أنه جسم، أي أنهم نفوا الجسمية عن الله تعالى قولاً واحداً لا خلاف فيه بينهم.

وهذا الاتفاق على نفي الجسمية عن الله تعالى من كل هذه الفرق، لم يذكره ابن تيمية، لأنه أصلًا يريد أن يوهم القارىء أنهم مختلفون متخابطون في كل شيء ولا يعتمد عليهم في إظهار حقيقة أي أمر، ولا يؤخذ منهم أي قول، ليبرر لنفسه بعد ذلك مخالفتهم جميعاً.

فهو أولاً يريد أن يظهر أنهم لم يتفقوا على شيء بالمرة، أي أن كل واحد منهم عرف الجسم تعريفاً خاصاً ثم نفى هذا المعنى عن الله. فإذا سلم القارىء لابن تيمية أن كل واحد من هؤلاء يخالف غيره في معنى الجسمية المنفي عن الله، فإنه يقبل بعد ذلك من ابن تيمية أن يأتي بقول آخر في معنى الجسمية وينص على تخابط هؤلاء جميعهم ويدعي أنه لم يخالف ما اجتمعوا على نفيه، بل خالف كل واحد منهم في أمر وخالفه فيه آخر، وتفرد بعد ذلك في رأيه وقوله، وحجته في ذلك أنه كيف لا يصح له هذا وهو يرى كل واحد من هذه الفرق تفرد برأيه الخاص؟!

فهذا هو حاصل أسلوب ابن تيمية في مناقشة الفرق وفي كيفية توضيحه لأقوالها، لإثبات رأيه.

ولكن لا بُدَّ أن نتساءل هنا، لماذا لم يذكر ابن تيمية أن جميع هذه الفرق قد اتفقت على أن ما كان متحيزاً وممتداً في الأبعاد فهو جسم، والله لا يكون جسماً مطلقاً؟

الجواب: لأن ابن تيمية يقول أن الله تعالى متحيز وله حدود في مختلف الجهات الستة أي اليمين واليسار والأعلى والأسفل والأمام والخلف، أي أنه يقبل فرض الأبعاد الثلاثة المتعامدة. وهو يعتقد أن حقيقة الله تعالى كذلك.

ويقول لمخالفيه: إذا سميتم هذا المعنى جسماً، فكون الله تعالى جسماً حق ولم يأت الشرع بنفيه بل جاء بإثباته، وأنه لا يتصور أن يوجد موجود مطلقاً إلا أن يكون جسماً بهذا المعنى كما سبق.

فالحاصل أن ابن تيمية يخالف جميع الناس (الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة والزيدية والإباضية الخوارج والشيعة... وغيرهم) فينص على أن الله تعالى متحيز وفي جهة وله أبعاد، وإذا كان هذا هو معنى الجسم فهو جسم.

وجميع الفرق السابقة تبطل هذا وتنص على بطلانه ونفيه عن الله تعالى.

وأما مبالغة ابن تيمية في ذكر خلاف الناس في أقل ما يتألف منه الجسم، فهو لا محل له هنا، أي لم يكن ينبغي أن يذكره لأنه ليس هو أصل المسألة، بل ذكره إنما هو تلاعب منه ليتسنى له إثبات ما يريد بعد ذلك.

- ففرق كبير بين أن تقول أن كل الناس مختلفون في معنى الجسم ولم يتفقوا على معنى معين، وكل منهم ينفي ما يثبته الآخر. فلذلك أنا أخالفهم جميعهم أي أخالف كل واحد منهم وأتفرد برأيي الخاص.
- وبين أن تقول أنهم مع اختلافهم فقد اتفقوا على أمور، وهي نفي التحيز وإمكان فرض الأبعاد على الأقل فيما فوق الثلاثة أجزاء أو الأربعة لتجويز تسميته جسماً، ثم تخالفهم جميعهم فيما اتفقوا عليه.

فالصورة الأولى هي ما يريد ابن تيمية أن نعتقد أنها الحاصلة، ولذلك فلا يجوز أن نستغرب إذا خالفهم جميعهم. وهذه الصورة في الحقيقة ليست هي الحاصلة كما بينا.

أما الصورة الثانية فهي الحاصلة، وإذا آمنا بأنها هي التي تصور حقيقة الخلاف الحاصل بين الناس في هذه المسألة، فإننا نستهجن عند ذاك موقف ابن تيمية ومخالفته لهم جميعهم، ونبادر بالحكم بغلطه ولا شك، وهو ما لا يريدنا أن نعتقده. فتأمل.

لقد نص ابن تيمية على اتفاق الناس على بعض المعاني والخصائص الخاصة بالجسم في التأسيس وان لم يذكرها أيضاً على وجهها الصحيح، وخالفهم بعد ذلك في لوازمها كما ذكرناه.

قال في التأسيس [١/٥٠٦]: «والمقصود هنا بيان منشأ النزاع في مسمى الجسم، والنظار كلهم متفقون فيما أعلم على أن الجسم يشارُ إليه، وان اختلفوا في كونه مركباً من الأجزاء المتفردة أو من المادة والصورة أو لا من هذا ولا من هذا». اهـ.

ثم قال: «فإذا عرف تنازع النظار في حقيقة الجسم فلا ريب أن الله سبحانه ليس مركباً من الأجزاء المنفردة، ولا من المادة والصورة، ولا يقبل سبحانه التفريق والاتصال، ولا كان متفرقاً فاجتمع». اهـ.

أقول: فهو كما ترى لا ينفي مطلق التركيب، بل ينفي التركيب من هذه الأمور التي نفاها، وأما المعنى الكلي من التركيب فلا ينفيه بل يثبته ويقول أنها عقيدة المسلمين جميعهم. وما هو إلا ادعاء وتهويل.

ونحن وإن كنا قد أطلنا في هذه المسألة، وهي بيان معنى الجسم عند الناس، إلا أن ذلك كان مهمّاً جداً لتوضيح حقيقة أقوال ابن تيمية فيها. وليمكن بعد ذلك فهم كلامه، وكلام غيره. ولنعرف بعد أن قرر أنه يخالف جميع المختلفين فيما اصطلحوا عليه المعنى الحقيقي الذي يخالفهم هو فيه. ولنعرف أيضاً المعنى الحقيقيَّ للجسم عند الناس والذي اتفقوا على إبطاله.

وقد يتوهم القارىء أننا قصدنا مناقشة ابن تيمية هنا وإبطال كلامه، وهو في هذا الوهم مخطىء بلا شك. فإن قصدنا لم يكن منصباً إلا إلى بيان قول ابن تيمية على الحقيقة، وبيان وتفسير أقوال غيره من الناس كما يريدون هم لا كما يريد هو، لنتمكن بعد ذلك من الحكم الصحيح في هذا الموضوع.

نعم، نحن نعتقد إبطال كلام ابن تيمية جملة وتفصيلاً، ولكن ليس ذلك محل الاحتجاج لذلك.

المسألة الرابعة: في إثبات أن ابن تيمية يقول بأن الله جسم.

في المسألة السابقة بينا أن سائر الفرق اتفقت على أن ما كان متحيزاً ويقبل فرض الأبعاد الثلاثة المتعامدة فيه فهو جسم بلا ريب، واتفقوا أيضاً على أن الله تعالى ليس جسماً.

ولم يخالف في هذا إلا الكرامية والصالحية كما مرت الإشارة إليه في كلام شارح المواقف، وبينا بطلان قولهم قطعاً.

وهنا سوف نوضح رأي ابن تيمية في هذه المسألة بنصوص صريحة منه وهي هل الله تعالى جسم أو لا؟

وهذا عنده له معنيان:

الأول: هل الله متحيز وقابل لفرض الأبعاد، فهو يقول نعم. وسائر الفرق تقول لا.

الثاني: هل هو متركب من أجزاء. سائر الفرق تقول أن ما كان متحيزاً كما مرَّ فهو لا محالة مركب، قال الملا أحمد الجندي في حاشيته على السعد ص٩٥: لأنه مركب من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل، أو الوجودية كالهيولى والصورة أو الجواهر الفردة أو المقدارية كالأبعاد. اهـ. فسائر الفرق ينفون التركيب عن الله تعالى بجميع هذه الوجوه المذكورة هنا.

وأما ابن تيمية فيقول لا ينتفي ذلك عنه، بل لا ينفي إلا معنى واحداً ليس هو أصلاً محل خلاف بينهم وهو أن يكون الله قد ركبه غيره من هذه الأجزاء أو أن

يكون قبل ذلك غير مركب أي أن تكون الأجزاء منفردة ثم تركبت ولو بلا مُرَكِّب فهذان الاحتمالان هما فقط اللذان ينفيهما ابن تيمية كما سترى من كلامه.

وهما ليسا أصلاً في محل خلاف من هذه الفرق، فالجميع ينفي ذلك ضرورة، بلا احتمال الإمكان أصلاً.

وقد علمنا نحن أن المعنى الأصلي للجسم عند الفرق هو المعنى الأول، واتفقوا على نفيه، وأما المعنى الثاني فليس معنى أصلياً بل هو لازم، ومنفي أصالة لانتفاء الملزوم، فهو ليس محل خلاف أصلاً، ومع ذلك فإننا كما سنرى يشدد ابن تيمية في نفيه له، ويبالغ حتى ربما يتصور البعض أن خصومه قائلون به. أو ربما يتوهم القارىء من شدة مبالغة ابن تيمية في نفيه له أنه لا يوجد للجسم معنى آخر. وهو في الحقيقة ليس كذلك.

وسوف ننقل فيما يلي نصوصاً عديدة عن ابن تيمية يوضح فيها أنه يقول بأن الله تعالى متحيز أي له حيز، وأنه جسم بهذا المعنى.

النص الأول: في إثبات كون الله جسماً.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٥]: «والمقصود أن القول بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه لم يقل أحد من العقلاء أنه معلوم بالضرورة، وكذلك سائر لوازم هذا القول مثل كونه ليس بجسم ولا متحيز ونحو ذلك، لم يقل أحد من العقلاء إن هذا النفي معلوم بالضرورة، بل عامة ما يُدَّعَى في ذلك أنه من العلوم النظرية». اهـ.

هذا الكلام ذكره ابن تيمية في أوائل رده على أساس التقديس، والمسائل الأولى التي خاض فيها الإمام الرازي في هذا الكتاب المفيد، هي نفي كون الله جسماً ونفي كونه في جهة من الجهات.

وابن تيمية يشرع الآن في الرد على الرازي في ذلك، فيقول إن كون الله لا داخل ولا خارج العالم قول ليس معروفاً بضرورة العقل، بل هو من النظريات أي الأمور التي إذا علمت فإنما تعلم بعد التأمل والنظر.

ثم قال ابن تيمية في إكمال تعليقه السابق على كلام الرازي: «مما يبين أنّ هذه القضية حق، أن جميع الكتب المنزلة من السماء، **وجميع الأنبياء جاؤوا بما يوافقها لا بما يخالفها**، وكذلك سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم يوافقون مقتضاها لا يخالفونها، ولم يخالف هذه القضية الضرورية من لا لسان صدق الإسلامية له في الأمة، بل أكثر أهل الكلام والفلسفة يقولون بموجبها، وإنما خالفها طائفة من المتفلسفة وطائفة من المتكلمين كالمعتزلة ومن اتبعهم». اهـ.

فانظر رحمك الله إلى ابن تيمية كيف يصرح أن قضية كون الله جسماً وإنه في جهة، إنما هي قضية دلت عليها جميع الكتب المنزلة من السماء، وجميع الأنبياء يوافقونها وكذلك تابعوهم، **إذن عند ابن تيمية، نفي كون الله جسماً هذه ليست قضية ضرورية بل فيها خلاف، والحق أن الله جسم، كما دلت على ذلك النصوص وأن الأديان السماوية نزلت بذلك**. فانظر كيف يقلب الأمر الصحيح إلى نقيضه، ثم يدعي الضرورة في النقيض، فعنده صار كون الله جسماً معلوماً بالضرورة من الأديان والعقول.

ولم يخالف في هذه القضية إلا من لا لسان صدق له في الأمة الإسلامية، إذن كل من قال أن الله ليس بجسم، فقوله مردود، وكل من قال إن الله جسم فقوله مقبول.

وتأمل كيف يوضح على زعمه بعد ذلك كيف أن الناس الذي نفوا الجسمية عن الله تناقضوا وقالوا بما يناقض هذا القول، أي قالوا بما يناقض نفيهم الجسمية عنه تعالى فيقول بعد ذلك مباشرة: «والذين خالفوها، عقلاؤهم وعلماؤهم تناقضوا في ذلك، وادعوا الضرورة في قضايا من جنسها وهي أبين منها، ومن أنكر منهم ذلك، أدى به الأمر إلى جحد عامة الضروريات والحسيات». اهـ.

إذن ابن تيمية يدعي أن من ينكر كون الله جسماً، فإن هذا القول يسوقه إلى جحد الضروريات والحسيات، فتعالوا لنرى كيفية هذا التلازم عنده. قال بعدما مرّ مباشرة في [٦/١]: «يبين ذلك أن الذين قالوا إن الخالق سبحانه ليس هو جسم ولا متحيز تنازعوا بعد ذلك: هل هو فوق العالم أم ليس فوق العالم ؟ **فقالت**

طوائف كثيرة هو فوق العالم، بل هو فوق العرش، وهو مع ذلك ليس بجسم ولا متحيز، وهذا يقوله طوائف من الكلابية والكرامية والأشعرية وطوائف من أتباع الأئمة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وأهل الحديث والصوفية، وهذا هو الذي حكاه الأشعري عن أهل الحديث والسنة، وقالت طوائف منهم: ليس فوق العالم ولا فوق العالم شيء، وهذا قول الجهمية والمعتزلة، وطوائف من متأخري الأشعرية والفلاسفة النفاة والقرامطة الباطنية، أو أنه في كل مكان بذاته، كما يقول ذلك طوائف عن عبّادهم ومتكلميهم وصوفيتهم وعامتهم، ومنهم مَنْ يقول ليس هو داخلاً فيه ولا خارجاً عنه ولا حالاً فيه وليس في مكان من الأمكنة فهؤلاء ينفون عنه الوضعين المتقابلين جميعاً، وهذا قول طوائف من متكلميهم ونظارهم، والأول هو الغالب على عامتهم وعبّادهم وأهل المعرفة والتحقيق منهم، والثاني هو الغالب على نظارهم ومتكلميهم وأهل البحث منهم والقياس فيهم. وكثير منهم يجمع بين القولين ففي حالِ نظره وبحثه يقول بسلب الوضعين المتقابلين كليهما، فيقول: لا هو داخل العالم ولا خارجه، وفي حال تعبده وتألهه يقول بأنه في كل مكان ولا منه شيء.

وهذه المقالات فسادها معلوم بالضرورة العقلية وإن كان قد تواطأ عليها جماعة كثيرة». اهـ.

لاحظ كيف حكم ابن تيمية بالفساد على جميع هذه الأقوال، وادعى أن الحكم بفسادها هو حكم عقلي ضروري، وما ذلك إلا لأن جميع هذه الأقوال اجتمعت على نفي الجسمية والتحيز عنه عز وجل، ومعلومٌ أن نفي الجسمية والتحيز عن الله تعالى أمر صحيح في ذاته، ولكنه لا يرضى به واحد مثل ابن تيمية حيث يقوم مذهبه كله على إثبات هذه القضايا ونحوها في حق الله تعالى كما ترى أثناء هذا الكتاب.

فهو يدعي أن من قال بأن الله ليس جسماً يستحيل عليه أن يقول إنه تعالى فوق العالم، وفوق مخلوقاته، وهذا الزعم منه باطل، إذ يمكن أن يقال أن الله فوق المخلوقات فوقية ليست مكانية، فكونه فوق العرش لا يستلزم أن يكون أقرب

بالمسافة إلى العرش منه إلى ما هو غير العرش، وهذا القول وإن كان صعب التخيل إلا أنه معقول، لأن هذه الفوقية ليست حسية مكانية، حتى يلزمهم التناقض الذي ادعاه ابن تيمية.

وهذا القول قد قالت به طائفة من الكرامية وهم غالباً مجسمة، ولكنهم مع ذلك لم يلتزموا فوقية المسافة والمكان، مع أن جماهير الكرامية التزموا ذلك.

وأما نسبة ذلك إلى الكلابية والأشعرية، فهي ليست صحيحة، لأن من قال منهم إنَّ الله فوق العالم أو فوق العرش لم يقصد الفوقية المكانية، لأنهم جميعاً لم يقل أحد منهم بأن العرش مكان لله تعالى، بخلاف الكرامية، فإن جماهيرهم صرحوا أن الله له مكان، وهو العرش، وقد سبق بيان ذلك لك.

وابن تيمية من الذين يقولون بأن العرش مكان لله تعالى، ويقول بأن العرش مماس لله والله مماس للعرش، ويقول بأن الله في جهة، فبيننا وبين الله تعالى مسافة محدودة إذا قطعناها وصلنا إلى الله، فهذا هو الوصول إلى الله عنده، وهذا هو معنى «وأن إليه المنتهى» أي أن نهاية كل مسافة راجعة إليه.

فهذا النص واضح في القول بأن الله تعالى جسم ومتحيز وله جهة، وواضح في أن الله تعالى عند ابن تيمية متصف بجميع ذلك.

وبناءً على توضيحنا المختصر لمقالات هذه الفرق، يتبين لك أنه لا يوجد تناقض مطلقاً في أقوال هؤلاء، وأن ابن تيمية متوهم، بل هذا هو أسلوبه في الإثبات كما سيتضح لك، فإنه يحرف أقوال الفرق ويفسرها على مزاجه وهواه ثم يلزمهم بما لا يلزمهم، وهذا الأسلوب يستعمله كثيراً في كتبه المختلفة.

وهذا الأسلوب يتوهم منه الجاهل وغير المطلع على أقوال الفرق ومذاهب الناس، شدة وعمق معرفة ابن تيمية بأقوالهم، ولكنه في الحقيقة يقلب أقوالهم ليتمكن بعد تشويهها من إلزامهم بما يريد، وإثبات قوله بالتجسيم. ومعلوم أن هذه هي طريقة المبتدعة الضالين لا علماء الدين المتقين لربهم.

النص الثاني: ما ثَمَّ موجود إلا جسم أو قائم بجسم.

ذكر ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/٩] بعضاً من المتكلمين المتقدمين وخلط الكرامية بالأشاعرة بالمعتزلة، وقارن بينهم وبين المتكلمين من الأشاعرة فقال: «وهؤلاء ـ أي المتقدمون ـ وغيرهم لا يسلمون للفلاسفة إمكان وجود ممكن لا هو جسم ولا قائم بجسم، بل قد صرح أئمتهم بأن بطلان القسم الثالث معلوم بالضرورة، بل قد بين أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام الصفاتية كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن مجاهد **وغيرهم من انحصار الموجودات في المباين والمحايث**، وإن قول من أثبت موجوداً غير مباين ولا محايث معلوم الفساد بالضرورة، مثل ما بين أولئك انحصار الممكنات في الأجسام وأعراضها أبلغ». اهـ.

الذي نريد أن ننبه إليه في هذه الفقرة، هو تمييز ابن تيمية بين الممكنات والموجودات، ومعلوم أن الممكنات لا تطلق إلا على جائز الوجود، فيخرج منها واجب الوجود وهو الله تعالى. أما الموجودات فيدخل فيها الله والمخلوقات، أي يدخل فيها واجب الوجود وممكن الوجود.

والذي نريد الإشارة إليه هو ما ذكره ابن تيمية هنا من توضيح لمذهب المتكلمين بأن الموجودات تنحصر في المباين والمحايث، فيه تلبيس عليهم، ونبين ذلك كما يلي:

مذهب الأشاعرة من أهل السنة، ومشى معهم جماهير المتكلمين من المعتزلة أيضاً أن الممكنات إما أجسام أو أعراض قائمة بالأجسام، وهذه القسمة إلى هذين النوعين إنما تصدق على الممكنات، لا على الموجودات كلها، لأن الله تعالى يدخل في مسمى الموجودات، وليس جسماً مطلقاً عند هؤلاء، ولنزيدك ثقة في نسبة هذا القول إلى المتقدمين من المتكلمين وأنهم أرادوا هذا المعنى، ننقل إليك ما قاله الإمام أبو بكر الباقلاني في كتاب الانصاف في ص٢٦. فقد قال في ضمن ما ينبغي للمسلم أن يعلمه:

«وأن يعلم أن الموجودات كلها على قسمين:

منها قديم لم يزل وهو الله تعالى، وصفات ذاته التي لم يزل موصوفاً بها ولا يزال كذلك. وقولهم أقدم وقديم موضوع للمبالغة في الوصف بالتقدم وكذلك أعلم وعليم، وأسمع وسميع.

والقسم الثاني مُحْدَثٌ، لوجوده أولٌ، ومعنى المحدث ما لم يكن ثم كان، مأخوذ ذلك من قولهم حدث بفلان حادث من مرض أو صداع وأحدث بدعة في الدين، وأحدث روشناً، وأحدث في العرصة بناءً، أي فعل ما لم يكن من قبل موجوداً.

وأن يعلم أن المحدثات كلها على ثلاثة أقسام:

جسم وجوهر وعرض، فالجسم في اللغة هو المؤلف المركب، يدل على ذلك قولهم رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو... إلخ».

ثم قال ص٢٨: «وأن يعلم أن العالم محدَث وأنه لا ينفك علوية وسفلية من أن يكون جسماً مؤلفاً أو جوهراً منفرداً، أو عرضاً محمولاً، وهو محدث بأسره». اهـ.

هذا هو ما ذكره الإمام الباقلاني من متقدمي أئمة الأشاعرة، في كتاب الانصاف وكذلك ذكره في كتاب التمهيد، وهو أيضاً ما مشى عليه سائر المتقدمين والمتأخرين من حصر العالم وهو المخلوقات كلها في الأجسام والأعراض، وجماهير المتكلمين قالوا إن الأجسام تتألف من جواهر فردة أي أجزاء لا تتجزأ. ومنعوا من وجود مخلوقات ليست بأجسام لأن الدليل لم يدل على ذلك. وأما المتأخرون أي أكثرهم فقالوا عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول، أي أنهم اختاروا التوقف وعدم الجزم بعدم وجود المجردات عن المادة الجسمانية، ومع ذلك فقد ردوا كلام الفلاسفة وما ساقوه من الأدلة لإثبات تلك المجردات وبينوا أنها ليست قطعية الدلالة.

هذا، وقد اختار بعض المحققين كالإمام الرازي والغزالي والأصفهاني، وجود مخلوقات غير جسمانية، ومثلوا عليها بالروح الإنسانية.

وكما ترى، فكل هذه الأقوال محلها المخلوقات، أي الموجودات الممكنة لا جميع الموجودات، فلا يدخل في كلام المتقدمين الذين حصروا الممكنات في الأجسام والأعراض، ولا المتأخرين الذي زادوا بعض المجردات عن المادة، لا يدخل في كلامهم واجب الوجود وهو الله عز وجل.

فلم يقولوا إذن إن الموجودات كلها سواء الممكنات أو الواجبات إما أن تكون أجساماً أو أعراضاً، كما ادعاه ابن تيمية ونسبة إليهم بل الذين حصروا الموجودات في الأجسام والأعراض إنما هم الكرامية والمجسمة ومنهم ابن تيمية، كما قال بعد النص السابق [١/ ٩]:

«وطوائف من النظار قالوا: ما ثم موجود[١] إلا جسم. أو قائم بجسم إذا فسر الجسم بالمعنى الاصطلاحي[٢]، لا اللغوي كما هو مستقر في نظر العامة، وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم، وكذلك أيضاً الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده على الجهمية وعبد العزيز المكي في رده على الجهمية، وغيرهما: **بينوا أن ما ادعاه النفاة من إثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد بصريح العقل، وإن هذه من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم».** اهـ.

فانظر رحمك الله في قوله: إن طوائف من النظار . . . إلخ، فهؤلاء النظار الذين قالوا بذلك هم المجسمة كما ذكرنا ذلك عنهم سابقاً، والكرامية كما هو معلوم وهؤلاء خالفوا قول الأشاعرة المتقدمين من حصر المخلوقات في الأجسام والأعراض، وعمموا هذا التقسيم حتى على الله تعالى، فقالوا: ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم، والله موجود، إذن هو إما أن يكون جسماً أو قائماً بجسم، هذا على قولهم المنبوذ الشنيع. وواضح للأخ القارىء تمييز ابن تيمية بين قول

---

(١) لاحظ أنه يتكلم عن الموجود الشامل لواجب الوجود والممكن.

(٢) راجع ما ذكرناه في مسألة معنى الجسم.

المتقدمين من الأشاعرة وإن حاول أن يشوهه، وبين قول هؤلاء المجسمة النظار على زعم ابن تيمية، فما هو الرأي الأصح عند ابن تيمية، هل هو الذي يحصر الأجسام والجسمانيات في المخلوقات، أم هو رأي من يقول إن الله يجب أن يكون إما جسماً أو قائماً بجسم. لنعرف ذلك.

تأمل كيف علق على قول هؤلاء المجسمة أوّلاً فقال:

ـ إنه مستقر في فطر العامة.
ـ وهو قول كثير من الفلاسفة.
ـ ورأي كثير من الأئمة الكبار كالإمام أحمد بن حنبل. وعبد العزيز المكي.
ـ وغيرهما.

إذن، هذا الرأي بلا شك هو الرأي الذي يقول به ابن تيمية، أي أن الموجودات كلها إما أجسام أو أعراض قائمة بأجسام، وذلك لأنه يستحيل أن يعارض ما ادعى أنه فطر العامة، وقول الإمام أحمد! وعبدالعزيز المكي وكثير من الفلاسفة! على زعمه، وبغض النظر عن صحة نسبة ذلك القول إلى من نسبه إليهم.

الحاصل أن ابن تيمية يرجح هذا القول الأخير كما صرح به هنا، خصوصاً أنه قال في نهاية عبارته «وأن هذه ـ أي إثبات كون الموجودات كلها الواجبة والممكنة إما أجساماً أو قائمة بأجسام ـ من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم». ولا ريب أن ابن تيمية يعتبر نفسه من هؤلاء العقلاء ويستحيل أن يخالف نفسه إذن.

واعلم أن مجرد القول بهذا الرأي والمذهب، يثبت أن ابن تيمية مجسم حقيقي، لأنه قال بأصل من أصولهم التي اعتمدوا عليها في القول بأن الله جسم وقد نقلنا ذلك عن ابن حزم فيما سبق وعن غيره من الذين تكلموا في الفرق والنحل.

وتعال الآن لنكمل ما ذكره ابن تيمية هنا فقد قال: «وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم بها أحد من السلف والأئمة كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه ولا لفظ الجهة ولا نفوه». اهـ.

لاحظ هنا أنه يتكلم عن لفظ الجسم، فيقول أن أحداً من الأئمة لم يثبته ولم ينفه، ولا يتكلم عن معنى لفظ الجسم، فإن معنى لفظ الجسم قد صرح هو في الفقرة السابقة أنه معلوم في فطر العامة وأن الأئمة الكبار يثبتونه وأن هذا هو رأيه كما سبق بيانه.

إذن فالواجب على القارىء أن يتأمل في الكلام الذي يقرأه، فإن الغافل قد يتوهم أن ابن تيمية هنا قد تناقض أو أنه نفى هنا معنى لفظ الجسم، وهو في ذلك التوهم غالط بلا ريب. فالفرق واضح بين نفي عبارتي ابن تيمية. وحاصلهما أن السلف والأئمة الكبار أثبتوا معنى الجسمية لله تعالى، ولكنهم لم ينطقوا بنسبة لفظ الجسم إليه تعالى، ولم ينفوه عنه، وهذا ليس تناقضاً كما هو ظاهر بل هو كلام مفصل لا يشتبه إلا على الغافلين.

وبإمكان القارىء أن يراجع نفس كلام ابن تيمية هذا في مجموعة الفتاوي له الجزء الخامس [٢٩٣-٢٩٦].

فهذا النص المذكور هنا قوي في الدلالة على أن ابن تيمية مجسم كما رأيت.

النص الثالث: الله جسم ظاهراً وباطناً.

في الحقيقة، فإن هذا النص من أشنع النصوص التي صرح فيها ابن تيمية بأن الله جسم، وهو يتدرج في ذلك تدرجاً غريباً، ويستدل على ذلك بطريقة عجيبة هي من جنس حجج السفسطائية كما سوف تراه.

وقبل أن نورد كلام ابن تيمية، نلخص للقارىء الكريم حاصل مذهب ابن رشد في مسألة الجسمية، أي هل الله جسم أوْ لا، خاصة في كتابه مناهج الأدلة.

فاعلم أن الفيلسوف ابن رشد ينفي كون الله جسماً مطلقاً، وينفي ورود ذلك في الشريعة، ويقول إن العقول تنفي كونه تعالى جسماً، هذا هو مذهب ابن رشد. وهو يعتقد بهذا المذهب في قرارة نفسه، لا لأن الشريعة أساساً قد جاءت به، بل لأن الأدلة العقلية قد قامت عليه، ولكن لهذا الفيلسوف موقف تميز به بخصوص

نحو هذه الصفات أقصد الجسمية والجهة والحد وغيرها، نذكر لك حاصله. فهو قد قال: إنه وإن كان الحق أن الله تعالى ليس جسماً. وأن هذا هو الاعتقاد الصحيح، إلا أنه لا يجوز التصريح بذلك لعامة الناس، وذلك لأن عقولهم لا تستطيع أن تستوعب مثل هذا الكلام، إذ كيف يكون موجود وليس جسماً، ويدعي أن العامة لا تؤمن ولا تصدق بموجود إلا إذا كان جسماً.

ولهذا، فيقول: إن الواحد يحرم عليه أن ينفي الجسمية عن الله تعالى في الظاهر وذلك لما يؤدي إليه من تكذيب العامة بالشريعة، لأن كثيراً من ظواهر الشريعة توحي بالجسمية. ولكن الواحد في باطنه لا يجوز له أن يعتقد أن الله جسم، فهو يقول في الظاهر أن الله جسم، وفي الباطن وحقيقة اعتقاده، ينفي الجسمية عن الله تعالى. وكذلك يتخذ نفس الموقف من النفس الإنسانية، فيقول لعامة الناس أنها جسم، ويعتقد في قرارة نفسه أنها مجردة عن الجسمانيات والأجسام.

فهذا هو حاصل مذهب ابن رشد.

وسترى أن ابن تيمية، يوافق ابن رشد في كون الله جسماً في الظاهر، أي في القول بأن الله جسم لعامة الناس ويرى ذلك حقاً، ولكنه يخالفه في الباطن فيقول إن ابن رشد غلط في الاعتقاد في باطنه بأن الله منزه عن الجسمية لأن الحق أن الله جسم ظاهراً وباطناً، هذا هو حاصل تعليق ابن تيمية على كلام هذا الفيلسوف.

ونحن نعلم أن ابن رشد لم يقل بذلك الكلام إلا مخالفة للأشاعرة خاصة وللإمام الغزالي، فهو قد صرف قسماً صالحاً من عمره في الرد عليهم، ومعلوم أن الأشاعرة ينفون الجسمية عن الله تعالى في الظاهر والباطن، فهو قد خالفهم في الظاهر، ولم يستطع أن يخالفهم في الباطن لأنه يعلم أنه الحق. فالعجب من ابن تيمية إذن عندما يحتج بهذا الموقف المتهافت من ابن رشد ويثبت الجسمية لله ظاهراً وباطناً.

وفيما يلي سوف نوضح لك كلامه في هذا الموضع.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٢٠]: «ثم قال أبو عبد الله الرازي (الثامن) أن خصومنا لا بُدَّ لهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال لأن خصومنا في هذا الباب إما الكرامية وإما الحنابلة، أما الكرامية فإنّا إذا قلنا لهم لو كان الله مشاراً إليه بالحس لكان ذلك الشيء إما أنْ يكون منقسماً فيكون مركباً وأنتم لا تقولون بذلك، وإما أنْ يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ وأنتم لا تقولون بذلك، فعند هذا الكلام قالوا: إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف ومع ذلك فإنه ليس بصغير ولا حقير.

فقوله: «خصومنا في هذا الباب إما الكرامية وإما الحنابلة» ليس بسديد، لا سيما وهؤلاء الحنابلة الذين وصفهم إن كان لهم وجود فهم صنف من الحنابلة الموجودين في وقته أو قبله بأرض خراسان وغيرها، ليسوا من أئمة الحنابلة ولا أفاضلهم، فإن هذه الألفاظ التي حكاها عن الحنابلة لا نعرفها عن أحد منهم كما سنذكره. وكذلك هؤلاء الكرامية الذين حكى قولهم هم بعض الكرامية، وإلا فكثير من الكرامية قد يخالفونه فيما حكاه عنهم بل خصومه في هذا الكتاب جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الصحابة والتابعين. . .إلخ» اهـ.

فالإمام الرازي يلزم المجسمة ممن ذكرهم بوجوب إثباتهم شيئاً على خلاف الوهم والحس، وهم يدعون أنه لا يجوز إثبات صفة لله تعالى على خلاف ذلك، فالرازي يلزمهم بذلك بناءً على مذهبهم. وابن تيمية وإن كان يخالف كثيراً من طوائف المجسمة في بعض الجزئيات إلا إنه ممن يقول باستحالة إثبات شيء على خلاف حكم الوهم والحس والخيال، فيقول إذا كان الله موجوداً فيجب أن يكون وجوده على حكم الوهم والحس والخيال، ويدعي أن سائر الأنبياء والمرسلين وسائر من ذكرهم يوافقونه في ذلك الحكم ويخالفون الرازي ومن يتبعه، وما هذا إلا محض ادعاء كعادته ولا دليل له عليه سوى خيالات ابتكرها بفكره التجسيمي.

إذن يشرع ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٢٠] في مناقشة الإمام الرازي في نفي التركيب والجهة عن الله تعالى وكذلك الجسمية، فالرازي يقول أن

خصومنا في هذا الباب هم الكرامية والحنابلة، فيعلق عليه ابن تيمية قائلاً: «بل خصومه في هذا الباب جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الصحابة والتابعين وجميع أئمة الدين من الأولين والآخرين وجميع المؤمنين الباقين على الفطرة الصحيحة. . . إلخ». اهـ.

فهؤلاء كلهم عند ابن تيمية يقولون إن الله جسم ولو بمعنى الجسمية، وأنه مركب ومتبعض كذلك، فسبحان الله كيف استباح هذا الرجل لنفسه أن يصرح بهذا القول الفاضح، وهو لا يكتفي بأن يجعل هؤلاء كلهم مخالفين للإمام الرازي، بل يقول أيضاً في ص(١/ ٢٣): «حتى حذاق الفلاسفة، فإنهم من خصومه في هذا الباب، كما ذكر القاضي أبو الوليد ابن رشد الحفيد الفيلسوف». اهـ.

أقول هكذا ادعى ابن تيمية، والصحيح أن ابن رشد لم ينسب هذا القول إلى أحد من الفلاسفة، بل نسبه إلى ذاته وادعى أن هذا هو المطابق للشريعة.

ثم قال ابن تيمية واصفاً كتاب ابن رشد المسمى بمناهج الأدلة، وهو الكتاب الذي ذكر فيه ابن رشد مذهبه الذي أشرنا إليه، كما في التأسيس [١/ ٢٤]: «وقد ضمن هذا الكتاب بيان الاعتقاد الذي جاءت به الشريعة، ووجوب التقائه إلى الجمهور كما جاءت به الشريعة، وبيان ما يقوم عليه من ذلك البرهان للعلماء، كما يقوم به ما يوجب التصديق للجمهور، وذكر فيه ما يوجب على طريقته أن لا يصرح به للجمهور، وذكر فيه ما يوجب من الأمور التي قام عليها البرهان على طريقة ذويه كما ذكر أنه لا يصلح في الشريعة أن يقال «إن الله جسم أو ليس بجسم مع أنه يقول في الباطن إن الله ليس بجسم، ومع هذا فأثبت الجهة باطناً وظاهراً». اهـ.

إذن ابن تيمية يلخص في هذه الفقرة مذهب ابن رشد، ويصرح بأنه في الباطن يعتقد أن الله تعالى ليس بجسم، ولكنه في الظاهر يقول للجماهير إنه جسم!؟

ثم ذكر ابن تيمية كلام ابن رشد الفيلسوف مستدلاً به فقال ناقلاً عنه من كتابه السابق [١/ ٢٤]: «فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية، هل هي من

الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق؟ أو هي من الصفات المسكوت عنها؟ فنقول إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها». اهـ.

هذا ما يدعي هذا الفيلسوف أنه قد فهمه من الشريعة فالشريعة عنده أقرب إلى التصريح بكون الله جسماً منها إلى نفي ذلك عنه. وهذا غلط على الشريعة كما يعلمه العارفون[١]، واحتج على زعمه هذا فقال: «وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق».

ثم قال: «ولهذا، صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم». اهـ.

وهذا كله مبالغة من هذا الفيلسوف، الذي دفعته عداوته للأشاعرة ومناقصته للإمام الغزالي خاصة إلى أن يفتري على الشريعة، ويرجح قول المجسمة على قولهم لمجرد الهوى، فأئمة الدين والعلماء والأعلام الذين هم أرسخ قدماً في الإسلام من ابن رشد هذا نصوا على أن هذه النصوص التي أشار إليها هذا الفيلسوف لا تفيد الجسمية ولا الجهة ولا غيرها مما يتوهمه هذا وغيره وبينوا ذلك بحجج قوية مذكورة في كتب العقائد والتفاسير.

ثم نقل ابن تيمية كلام ابن رشد يبين فيه رأيه الشخصي في هذه المسألة فقال في [١/ ٢٥] أي في التصريح للناس بنفي الجسمية أو السكوت عليها: «والواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل عن ذلك من الجمهور بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]». اهـ.

---

(١) سوف نبين تهافتات ابن رشد في ردِّه على الاشاعرة في كتاب خاص.

إذن هذا هو الموقف العملي الذي يتبناه ابن رشد، ولو أنه اقتصر على ذلك لكان خيراً له، ولكن لِمَ قال قبل ذلك أن الشريعة أقرب إلى إثبات الجسمية منها إلى نفيها!؟ فأين هذا من موقف السكوت؟!

ثم إن هذا الموقف الذي اختاره هنا موقف ضعيف، لأن السكوت عن الشيء لا يتضمن حكماً، بل يمكن أن يحمل على التردد والشك وهذا لا يليق بمباحث الاعتقاد ولا ريب أن هذا الموقف إنما قال به ابن رشد، لتدافع الجهتين التاليتين في نفسه:

ــ الأولى أنه يعلم بالبرهان أن الله ليس بجسم.

ــ الثانية، أنه لو نفى كونه تعالى جسماً لوافق الأشاعرة، وهو ما لا يريده، ولو أثبته فإنه يخالف البرهان، وهو ما لا يريد الوقوع فيه. فلذلك لجأ إلى هذا الموقف الساذج التافه.

وقد أحسَّ بضعف موقفه هذا، فقد راجعه كما نقله عنه ابن تيمية في [٢٨/١] عندما قال: «فإن قال قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم، ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان وليس يقدر أن ينفك عنه». اهـ.

فقال مبيناً موقفه عند ذاك: «قلنا: الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال لهم إنه نور، فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فقال: ﴿ ۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [النور: ٣٥]، الآية... إلخ». اهـ.

فانظر إلى تهافت هذا الفيلسوف الأرسطي الغارق في حب أرسطو ومذهب أرسطو حتى أذنيه، فكيف يجيب عن السؤال بما هو الله بقوله: إنه نور، والسؤال بما يراد به السؤال عن الماهية، وهل لله ماهية؟! وهل ماهية الله هي النور ونحن نعلم أن النور عبارة عن دقائق جسيمية أو أمواج كهرومغناطيسية واعلم أن هذا الجواب أراد به ابن رشد أن يفر من إلزام الأشاعرة له، فوقع في مثل هذا الجواب التافه. فكيف يقال إن ماهية الله هي النور.

وأنت تعلم من كتب التفاسير، بأن هذه الآية إنما سيقت على وجه التمثيل والتشبيه، لا على وجه التحقيق، أي لأن النور يُضاءُ به الكون. فكذلك الكون لا يوجد إلا بإيجاد الله وإمداده، فجاز القول أنه نور من هذا الجانب لا على وجه الحقيقة كما تفوّه به ابن رشد. وليت شعري، أين ضاعت فلسفته عند تلفظه بهذا الجواب. ولكن لا داعي للاستغراب بعد ما عرفنا الدافع الذي دفعه إلى اتخاذ مثل هذا الموقف.

واعلم أن نفس هذا الموقف الذي يقفه ابن رشد من مسألة جسمية الله تعالى عن ذلك، فإنه يتخذه كذلك بالنسبة إلى روح الإنسان ونفسه، فهي في الباطن كما يعتقده ابن رشد ليست جسماً، وأما في ظاهره فإنه لا يصرح للجماهير والعامة بهذا المعنى. وقد نقل هذا الموقف عنه أيضاً ابن تيمية كما في التأسيس [١/ ٢٩]: «وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بموجود في الغائب ليس بجسم إلا مَنْ أدرك ببرهان أن في المُشاهَدِ بهذه الصفة وهي النفس، ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور، لم يمكن فيهم أنْ يعقلوا وجود موجود ليس بجسم. فلما حجبوا عن معرفة النفس، علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه وتعالى». اهـ.

يقصد كما هو واضح، أن عامة الناس لما لم يعرفوا أن النفس ليست بجسم، فإنه يصعب عليهم التصديق بوجود الله وكونه ليس جسماً، لأنهم لا يرون في الموجودات المشاهدة ما ليس بجسم، ولو علموا أن النفس كذلك، لهان عليهم التصديق بالحق، وأن الله ليس بجسم.

إذن، فابن رشد يعتقد أيضاً أن النفس مجردة عن عوالق الأجسام.

ما دام قد توضح رأي ابن رشد في الله والنفس، وذلك كما ساقه ابن تيمية في كتابه المذكور، فتعالوا الآن لنعرف تعليق ابن تيمية على هذا الموقف. فقد قال في [١/ ٢٩]: «قلت: وقد تبين في هذا الكلام أنه في الباطن يرى رأي الفلاسفة في النفس أنها ليست بجسم، وكذلك في الباري». اهـ.

أي أن ابن تيمية يقرر الآن أن مذهب ابن رشد في باطنه نفي الجسمية عن الله والنفس الإنسانية.

ثم قال ابن تيمية: «غير إنه يمنع أن يخاطب الجمهور بهذه، لأنه ممتنع في عقولهم، فضرب لهم أحسن الأمثال وأقربها، كما ذكره في اسم النور. وهذا قول أئمة الفلاسفة في أمثال هذا من الإيمان بالله وباليوم الآخر». اهـ.

إذن فابن تيمية يعرف تماماً أن ابن رشد يمنع التصريح للجمهور فقط بكون الله والنفس ليسا من الأجسام، أما في قرارة نفسه فهو يعرف ـ أي ابن رشد ـ أن الله ليس بجسم.

وأما قول ابن تيمية: وهذا قول أئمة الفلاسفة... إلخ، فيقصد بذلك أن الفلاسفة أي طائفة منهم يقولون أن الشرائع تخاطب الجمهور بألفاظ توافق طباعهم، وإن كانت مدلولات الألفاظ ليست صحيحة، لأن الشرائع عندهم لا تفيد إلا من ناحية عملية أي في ضبط أعمال الناس لا في التحقيق في العلميات.

فلذلك يعتقدون أن الشريعة وان اقتربت من التصريح ـ على زعمهم ـ بأن الله جسم، إلا أنها في باطنها تنفي الجسمية عنه تعالى وأن هذا هو الحق. فللشريعة ظاهر وباطن عندهم، والباطن لا يلائم إلا العلماء من الفلاسفة. وقد أشار ابن تيمية إلى مذهبهم هذا في أكثر من موضع من كتبه منها ما قاله في التأسيس [١/ ٢٦٠] في حق بعض الفلاسفة ومنهم ابن رشد: «وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية، مثل ابن رشد هذا وأمثاله، فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها». اهـ. يريد بالعلميات أي ما له علاقة بالعقائد وأمثالها.

فابن تيمية يعرف أن ما يظهره هؤلاء غير ما يبطنونه، ومع ذلك فقد أكمل كلامه معلقاً على رأي ابن رشد فقال: «وقد بين بالحجج الواضحة أن ما يذكره المتكلمون في النفي مخالف للشريعة». اهـ.

يقصد أن المتكلمين ينفون الجسمية والجهة والتركيب، وغير ذلك، مما ينفيه الإمام الرازي الذي هو محل الكلام الآن، أو على الأقل الجسمية التي هي

محل كلام ابن رشد، ويدعي ابن تيمية أن ابن رشد قد بين فساد الحجج التي يستدل بها هؤلاء المتكلمون على نفي الجسمية عن الله تعالى **ووصف بيان ابن رشد هذا أنه مبني على الحجج الواضحة**، ثم قال موضحاً موقفه من بيان ابن رشد.

«**وهو مصيب في هذا باطناً وظاهراً**». اهـ.

أي إن ابن رشد هو المصيب في إبطال نفي الجسمية عن الله، لا في الظاهر فقط كما هو مذهب ابن رشد، بل في الظاهر والباطن أيضاً، أي أن الله عند ابن تيمية جسم، باطناً وظاهراً، بمعنى إنه يعتقد أن الله جسم ويصرح بذلك للناس.

وهذا نص واضح لا يحتمل التأويل ويبين أن ابن تيمية مجسِّم باطناً وظاهراً. ولا نحتاج في التعليق على هذا النص أكثر من ذلك لوضوحه، ثم قال:

«وقد بين أن ما يذكره المتكلمون في **نفي الجسم على الله** بحجج ضعيفة وبين فسادها». اهـ.

أي أن ابن تيمية يقول: ان ابن رشد قد ذكر أدلة المتكلمين على نفي كون الله جسماً، وبين أن هذه الأدلة ضعيفة بل فاسدة. ولا شك أن ابن تيمية يوافق هذا في ذلك. ثم قال: «وذكر أن ذلك إنما يعلم إذا علم أن النفس ليست جسماً». اهـ.

أي أن طريقة ابن رشد في بيان كون الله ليس جسماً في الباطن، إنما تتم إذا أثبت أن النفس ليست جسماً، وقد أشرنا نحن إلى ذلك فيما سبق، ثم قال ابن تيمية [١/ ٣٠]: «ومعلوم أن هذا الذي يشير إليه هو وأمثاله من المتفلسفة أضعف مما عابة على المتكلمين، فإن المتكلمين أفسدوا حججهم هذه أعظم مما أفسدوا به حجج المتكلمين». اهـ.

إذن فابن تيمية يعارض ابن رشد في كون النفس غير جسمانية أيضاً، ويستند في بيان ذلك إلى الحجج التي ذكرها المتكلمون على فساد الأدلة التي أتى بها الفلاسفة في إثبات ذلك. وهو يقول أن إبطال المتكلمين لأدلة الفلاسفة هنا في هذا المطلب، أعظم قوة من إبطال الفلاسفة لأدلة المتكلمين في نفي كون الله

جسماً. ثم قال: «فيؤخذ من تحقيق الطائفتين بطلان حجج الفريقين على نفي الجسم مع أن دعوى الفلاسفة أن النفس ليست بجسم ولا توصف بحركة ولا سكون ولا دخول ولا خروج، وأنه لا يحس إلا بالتصور لا غير، يظهر بطلانه وكذلك قولهم في الملائكة، وظهور بطلان قول هؤلاء أعظم من ظهور بطلان قول المتكلمين بنحو ذلك في الرب». اهـ.

إذن فابن تيمية، لما ضرب كل فريق بالآخر، خلص إلى نتيجة يخالف بها الفريقين، فقال أن الله جسم، وإن النفس جسم، خلافاً للمتكلمين النافين للجسمية عن الله في الأولى، وخلافاً للفلاسفة القائلين بأن النفس ليست بجسم في الثانية.

وصرح بأن أدلة الفلاسفة على كون النفس جسماً، أضعف من أدلة المتكلمين على نفي الجسمية عن الله تعالى.

والحاصل من كل ذلك، أن الله تعالى جسم عند ابن تيمية كما ترى بعينك.

ونحن أحببنا الإتيان بهذا النص على طوله والتعليق عليه كما رأيت، لأنه يوضح بشكل جلي طريقة ابن تيمية التي تعتمد على التلفيق في الوصول إلى النتائج التي يريد إثباتها، فهو لا يأتي بأدلة أصيلة من عنده بل يستعين بكل فرقة على الأخرى، ويلفق بين المذاهب ليخرج من بينها بمذهبه، مذهب التجسيم.

وهذا النص كما ترى قوي جداً في إثبات كون ابن تيمية مجسماً.

النص الرابع: وصف الله بما يقتضي أنه جسم هو مذهب جماهير أهل الإسلام.

في الرد على أساس التقديس [١/ ٣٣]، نقل ابن تيمية كلاماً للرازي عن الحنابلة الذين قالوا بأن الله له أجزاء وأبعاض، مفرعين ذلك على كونه تعالى جسماً فقال: «قال الرازي: وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض». اهـ.

ثم شرع ابن تيمية في التعليق على هذه العبارة فقال [١/ ٣٤]: «فيقال: إن أردت بهذا الكلام أنهم وصفوه بلفظ الأجزاء والأبعاض وأطلقوا ذلك عليه من غير

نفي للمعنى الباطل، وقالوا إنه يتجزأ أو يتبعض وينفصل بعضه عن بعض فهذا ما يعلم أحد من الحنابلة يقوله، هم مصرحون». اهـ.

أي إن ابن تيمية يقول أن من أطلق هذه الألفاظ على الله تعالى من الحنابلة فإنهم نفوا اللوازم الباطلة عنها، واللوازم الباطلة يقصد بها ما يلي:

ابن تيمية لا ينفي أن لله تعالى يداً هي عضو له وجزء وركن وأداة، ويقول أن لله تعالى يداً هي صفة له بهذا المعنى، ويطلق على ذلك اسم صفة عين لا معنى، ويقول: إن إثبات هذا الأمر مثلاً لله تعالى ليس بمستحيل، لأنه لا يلزم عليه كون الله مثلاً للمخلوقات، لوجود فرق، وهذا الفرق هو أن أيدي ووجوه وأرجل المخلوقات يمكن أن تنفصل عنهم وتنقطع عن أجسامهم، وأما يد الله ووجهه ورجله وعينه فلا يجوز ذلك عليها.

وعلى ذلك، فمن أثبت لله تعالى اليد الجارحة والعضد والجزء، ونفى ذلك الأمر أي نفى جواز انخلاعها وانفصالها عنه تعالى، فإن قوله هذا صحيح تماماً لا شيء فيه.

ثم قال: «وإن أردت إطلاق لفظ البعض على صفاته في الجملة فهذا ليس مشهوراً عنهم[1]، لا سيما والحنابلة أكثر اتباعاً لألفاظ القرآن والحديث من الكرامية ومن الأشعرية بإثبات لفظ الجسم، **فهذا مأثور عن الصحابة والتابعين والحنبلية، وغيرُهم متنازعون في إطلاق هذا اللفظ كما سنذكره إن شاء الله**». اهـ.

فتأمل هذا الكلام الساقط، لتعلم مدى تهافت ابن تيمية، فظاهر من هذا الكلام أنه ينسب لفظ البعض إلى الصحابة والتابعين، أي يدعي أن الصحابة والتابعين يطلقون لفظ البعض على الله تعالى!

وقد يُفْهَمُ مِنْه أن الكرامية والأشعرية يقولون بذلك أيضاً، أي بأن الله جسم، فهذا مما يضحك له الصبيان، فأما الكرامية فنعم يقولون بأن الله جسم، بل إن

---

(١) قارن مع ما ذكره ابن تيمية سابقاً من أن لفظ الجزء وغيره لم يرد عنهم وهنا قال أنه ليس مشهوراً عنهم وهذا يقتضي أنه وردَ لكن لا على وجه الشهرة.

مذهبهم مبني على ذلك. وأما الأشاعرة فَمَنْ مِنْ هؤلاء قد صرح بذلك، بل من منهم قد تردد في نفي الجسمية عنه تعالى؟ ان القاصي والداني يعلمون علماً مطبقاً أنَّ نسبة القول بأن الله جسم إلى الأشاعرة هي نسبة كاذبة بل ساقطة، لا أساس لها من الصحة.

ثم قال ابن تيمية في نفس الصفحة مخاطباً الإمام الرازي:

«وإن أردت أنهم وصفوه بالصفات الخبرية مثل الوجه واليد وذلك يقتضي التجزئة والتبعيض، **أو إنهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسماً، والجسم متبعض ومتجزىء، وإن لم يقولوا هو جسم**، فيقال له: لا اختصاص للحنابلة بذلك، **بل هذا مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمة وأئمتها**». اهـ.

فانظر في هذا الكلام الشنيع كيف ينسب القول بأن الله جسم، إلى جماهير أهل الإسلام، بل وسائر الملل وسلف الأمة وأئمتها. فمن من سلف الأمة قال بذلك إلا المجسمة، وهل المجسمة هم سلف هذه الأمة المباركة، فتعست إذن أمة سلفها وقدوتها هم أرذل الطوائف، وأضيقهم عقولاً وأقبحهم مذهباً.

وأما قوله أن هذا القول هو قول سائر أهل الملل، فيقصد بالملل أي النصارى واليهود، واعلم أن الاحتجاج بعقائد النصارى واليهود أصل ثابت في مذهب ابن تيمية، فهو يعتقد أن نصوص الإنجيل والتوراة لم تحرف ولم يطرأ عليها تحريف خصوصاً فيما يتعلق بالعقائد. ولذلك فإن كل ما في هذه الكتب مما يتعلق بذات الله تعالى، فهو حق يجوز الاستدلال به. وهذا مذهب ساقط متهافت صرح به تلميذه ابن قيم الجوزية في الصواعق المرسلة، وصرح به ابن تيمية في الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مع العلم أن اليهود من أعظم الفرق تجسيماً لله تعالى واستهانة بمنزلة الألوهية. فابن تيمية يحتج بهؤلاء على عقائد الإسلام. ويرى توافقهم مع مذهب المجسمة الذي هو مذهبه دليلًا وحجة. وهذا يكاد يكون خروجاً عن تعاليم الدين الذي لم يرض للمسلمين أن يأخذوا بالتشريعات عن اليهود والنصارى، فكيف يقال أن العقائد التي عندهم معتبرة،

وبماذا كفر اليهود والنصارى إذا كانت عقائدهم صحيحة؟ وأما إذا قال ان تأويلهم لنصوص كتبهم هو الذي حرف المعاني، وأما ألفاظها فهي باقية على ما هي عليه، فإن هذا المذهب والقول يعارض ما صرح به القرآن الكريم بأنهم كانوا يحرفون كلمات الله، ولا يحرفون فقط معانيها، فالتحريف عندهم واقع على الألفاظ والمعاني لا على المعاني فقط. ثم إن الألفاظ التي نراها نحن في كتبهم مخالفة أيضاً لما جاء به ديننا الحنيف فكيف يقال أنه لم يقع فيها تحريف.

فالحاصل إذن أن ابن تيمية، يعتقد أن كون الله جسماً هو ما اتفق عليه سلف الأمة والصحابة وهو قول أكابر العلماء من المسلمين. فتأمل وتعجب.

ولاحظ أيضاً أن نفس هذا النص يثبت به ابن تيمية الأعضاء والأجزاء والتركيب والأبعاض على الله تعالى، وينسب ذلك كله إلى سلف الأمة والصحابة وأئمة المسلمين.

النص الخامس: كون الله جسماً هو الأقرب إلى الفطرة والعقول.

اعلم أيها القارىء الفطن أن النصوص السابقة، وإن كانت شنيعة ومصرحة بأن الله تعالى جسم مجسم، إلا أن هذا النص الذي سنتلوه عليك الآن قد فاقها في الشناعة والقبح، لأنه بالإضافة إلى اعتراف ابن تيمية فيه بأن الله تعالى جسم إلا أنه زاد على ذلك باتباعه أسلوباً ماكراً في مناقشة المخالفين، بل إنه في بعض مراحله وعباراته اقترب من الكذب الواضح.

فابن تيمية ما يزال يناقش الإمام فخر الدين الرازي، فالإمام الرازي ينفي الجسمية عن الله تعالى، ولوازمها نحو الجهة والحدود والحركة وقيام الحوادث بذات الله تعالى، وابن تيمية في أثناء كلامه قال [١/ ٩٣]: «الوجه السبعون: أن جميع الناس من المثبتة والنفاة متفقون على أن هذه المعاني التي حكيناها[١] عن خصمك هي التي تظهر للجمهور ويفهمونها من هذه النصوص من غير إنكار منهم لها ولا قصور في خيالهم ووهمهم عنها». اهـ.

---

(١) علق محقق الكتاب «الصواب حكيتها». وهو مصيب على غير عادته.

هذا هو الوجه السبعون في الرد على ما قاله الإمام الرازي، ولك أن تتعجب وتقول هل فعلاً ذكر ابن تيمية سَبْعينَ وجهاً للرد عليه، فنقول أنه فعلاً ذكر ذلك على زعمه، ولكن الأعجب من هذا أن جميع هذه الوجوه باطلة والقسم الأكبر منها اعتراف بما يلزمهم به الرازي. فهي في الحاصل عبارة عن كلام فارغ وتكرار ساذج لا قيمة له، وهذا هو أسلوب ابن تيمية الذي برع فيه، والذي يظن الغافل الجاهل بناءً عليه أن ابن تيمية بحر في العلوم لا ساحل له. وهو في الحقيقة لا يكثر إلا من الكلام التافه كما تراه.

فها هو يدعي في هذا الوجه أن الجهة والجسمية والتركيب في ذات الله، هو ما يتبادر إلى أذهان جمهور الناس، ولذلك فهذه المعاني ثابتة فعلاً لله تعالى. فهو إذن يحتج على العقائد الإسلامية بأفهام العامة العارين عن حقائق المعارف والعلوم، وهو في ذلك مخالف لكتاب الله وسنة الرسول ﷺ وسيرة الصحابة، فالقرآن الكريم أمر عامة الناس الذين لا يعلمون بالرجوع إلى الخاصة الذين يعلمون، ولم يأمر العلماء باتباع العامة، كما يريده ابن تيمية، وكم في سنة الرسول ﷺ من أحاديث تحض على العلم ومكانة العلماء، و ضرورة اتباع الناس لعلمائهم، وكذلك كان الصحابة لا يسألون إلا العلماء منهم، ولم يقل أحد من الصحابة إننا نحتج بكلام عامة الناس على مسائل فقهية فضلاً عن أصول العقائد. وهذا هو ما وضحه علماء الأصول في كتبهم.

ولكن ابن تيمية يأبى إلا أن يقلب الموازين، ويجعل العلماء تابعين للعامة في أصول الدين. وهو يدعي كذباً على جمهور المسلمين أنه يتبادر إلى أذهانهم التجسيم والجهة والحدود، وغير ذلك من معانٍ، ولكن هذا الزعم باطل، ونحن لا نسلم أن عامة الناس ينسبون إلى الله تعالى مثل هذه النتائج، بدليل أنهم حتى الآن إذا قلت للواحد منهم هل الله محدود؟ فإنه ينفر من هذه العبارة، ويعتبرك منحرفاً عن جادة الصواب، فكيف إذا قلت له أن الله جسم مجسم ومحدود من سائر جهاته الستة، أن الإنسان السليم يرفض نسبة مثل هذه المعاني إلى الله تعالى.

ومن الدليل على ذلك أننا حتى الآن، عندما ننسب إلى ابن تيمية نفسه مثل هذه الأقوال فإن جهلة أصحابه يحاولون بكل قوتهم نفي هذه النسبة عنه، ولا يستطيعون.

فالحاصل أن من يتصور في حق الله تعالى مثل هذه المعاني فهو منحرف الفطرة والعقل شاذ النفس، وهذا غالباً ما يقول بذلك تقليداً لمشايخه من المجسمة، أو انخداعاً بمثل ابن تيمية وأتباعه.

فكيف يعمم هذا الكلام بعد ذلك في حق جماهير الناس. على كل حال، فتعال نكمل قراءة ما يريده ابن تيمية من هذا النص، فقد قال في [١/٩٣]: «والنفاة المعتقدون انتفاء **هذه الصفات العينية**، لم يعتقدوا انتفاءها لكونها مردودة في التخيل والوهم، ولكن اعتقدوا أن العين التي تكون كذلك هو جسم واعتقدوا أن الباري ليس بجسم، فنفوا ذلك». اهـ.

لاحظ أن ابن تيمية يريد بقوله «الصفات العينية»، أي الصفات التي هي أعيان، مثل يد الله وعينه ووجهه وقدمه وساقه ورجله، وغير ذلك، وهي ما تسمى في اللغة بالأعضاء، لأنه كما سيأتي بيانه يقسم صفات الله إلى قسمين: الأول صفات المعاني مثل القدرة والعلم والغضب، وهذه حادثة الأفراد قديمة الجنس، والثاني صفات أعيان أي صفات هي بذاتها أعيان، أي أمور قائمة بذاتها لا مثل العلم مثلاً فإنه لا يقوم إلا بذات الله، أما اليد مثلاً فهي صفة ذات تقوم بها قدرة الله مثلاً، والبصر صفة معنى تقوم بعين الله التي هي من صفات الأعيان أي الصفات القائمة بذاتها. فأنت ترى أنه أطلق على الأعضاء اسم صفات الأعيان، وهذا الاسم ما أنزل الله به من سلطان ولا رسوله ولكنه ابتكار واختراع من عند ابن تيمية، فرعه على أصول مذهبه الغارق في التجسيم.

إذن، فالمتكلمون أصحاب الإمام الرازي ينفون أن يكون الله تعالى متصفاً بالأعضاء والأدوات التي سماها ابن تيمية بصفات الأعيان. وهو يقول أنهم نفوها لأمرين:

الأول: أنهم قالوا أن ما يتصف بها يكون جسماً.

الثاني: أن الله تعالى ليس بجسم.

فابن تيمية قرر أن الأصل الذي اعتمد عليه هؤلاء في نفي هذه الأعضاء عن الله تعالى بل في نفي أصل التركيب من الأعضاء والأركان والأدوات في حقه تعالى، هو أن الله تعالى عندهم ليس بجسم. فمن اعتقد أن الله ليس بجسم ينفي الأركان عنه تعالى.

فهل يعترف ابن تيمية بأن الله ليس جسماً فينفي الأعضاء عنه تعالى، أم يعترف بأنه جسم فيصرُّ على أن لله أركاناً وأعضاءً هي صفات أعيان قائمة بذاتها.

فاستمع إذن أيها القارىء إلى بقية كلامه في [١/٩٣] فقد قال بعد كلامه السابق مباشرة: «**ومعلوم أن كون الباري ليس جسماً ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة**». اهـ.

هذا هو بداية كلام ابن تيمية، وأول مراتب تدرجه في إثبات كون الله تعالى جسماً ليثبت الأعضاء له جل وعز عن هذه السخافات.

فهو يقول إن كون الله ليس جسماً، هذا النفي ليس معلوماً بالبداهة. ثم يقول: «**ولا بمقدمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول**». اهـ.

إذن نفي الجسمية عن الله، لا يمكن أن يعرف بالفطرة، بل إذا عرف فإنما يعرف بمقدمات خفية وطويلة، ولاحظ أن ابن تيمية لا يسلم حتى بأن نفي الجسمية يمكن أن يعرف بمثل هذه المقدمات الخفية، بل سوف يصرح بعد ذلك، بأن هذه المقدمات الخفية التي يستند إليها العلماء في نفي الجسمية عن الله تعالى هي مقدمات باطلة في نفسها. فقد قال بعد ذلك مباشرة: «**وليست مقدمات بينة ولا متفقاً على قبولها بين العقلاء**». اهـ.

إذن توصل ابن تيمية حتى الآن إلى أن العقلاء ليسوا متفقين على هذه المقدمات ونحن حتى لو سلمنا له ذلك. فإننا نستغرب لم لم يقل أن العقلاء حتى وإن اختلفوا في هذه المقدمات ـ على فرض اختلافهم فيها كلها ـ فإنهم لم يختلفوا مطلقاً في نفي الجسمية عن الله تعالى، ولم يخالف في ذلك إلا الحمقى

من فرق المجسمة. ولكن هذا الاتفاق ليس من مصلحة ابن تيمية أن يذكره هنا، لأنه يعود على قوله بالإبطال. وهو دائماً يتعمد ألا يذكر إلا ما يوافق قوله، أما إذا وجد دليل على خلافه فلا يشير إليه، وإذا سلمنا أنه يذكره، فإنه يشرحه ويبينه على غير مراد قائله، ليتمكن بعد ذلك من إلزامه بما يريده هو لا ما يريده صاحب الدليل، ومعلوم أن هذه الطريقة ليست طريقة العلماء الباحثين عن الحق بل هي عينها طريقة المبتدعة. فتأمل.

ثم قال ابن تيمية: «بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك[1] ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد». اهـ.

إذن هكذا يوضح ابن تيمية مذاهب وأقوال الذين ينفون الجسمية والتركيب من الأعضاء والأدوات عن الله تعالى، يصورهم متناقضين متهافتين كل واحد منهم يقدح بدليل غيره ولا يستطيع إثبات مدعاه على ما يقول. ومن المعلوم أن ابن تيمية يقصد من تصويره لحالة نفاة الجسمية عن الله بهذه الصورة تنفير الناس الذين يقرأون كتابه هذا من القول بنفي الجسمية عن الله، أي يقصد تخويف الناس من القول بأن الله ليس بجسم. ولكن تخويفه هذا وتحريفه ذاك لن يغير من الحقيقة شيئاً فالله تعالى ليس بجسم رغماً عن أنف ابن تيمية. ولا يتأثر بكلامه هذا إلا الجهلة الذين لا يعرفون شيئاً من أصول علم التوحيد، أما مَنْ شمَّ من ذلك شيئاً فلا يلتفت مطلقاً إلى كلامه ويعرف أنه محض هراء.

والآن بعد أن وضحنا لك كيف يصور ابن تيمية حالة الذين قالوا: ان الله ليس بجسم. تعال نوضح لك كيف يصور حالة من قال بأن الله جسم أي كيف يشرح حال المجسمة من الكرامية ومجسمة الحنابلة وأتباع هشام بن الحكم. فقد قال ابن تيمية مباشرة بعد كلامه السابق: «وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله». اهـ.

---

(١) أي الجسمية.

هذه الطوائف التي يريدها ابن تيمية هنا هم المجسمة كما ذكرناهم لك سابقاً، ثم قال: «ويقولون بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب». اهـ.

إذن، فالذين يقولون بأن الله جسم، يدعي ابن تيمية أن ما عندهم من الأدلة قاطعة بذلك، أي دالة على أن الله جسم وأنه مركب من أعضاء دلالة قطعية. ثم قال شارحاً حالتهم وقولهم: **«وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسماً، وما لا يكون جسماً لا يكون معدوماً»**[1].

إذن هؤلاء المجسمة الذي شرحنا لك أقاويلهم، يعتقدون أن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسماً، وقد سبق ووضحنا أن هذا الكلام معناه أن الموجودات القائمة بنفسها أي المتحيزة التي تحيزها لازم من لوازم ذاتها، لا بد أن تكون أجساماً، وقوله «الموجود» يدخل فيه الواجب الوجود وممكن الوجود، أي يدخل في ذلك الله تعالى وتنزه، ويدخل فيه المخلوقات. فهؤلاء يدعون إذن أن كل ما هو قائم بذاته فهو جسم، وبما أن الله قائم بذاته إذن لا بد أن يكون جسماً.

ولاحظ بعد ذلك أن العبارة الثانية من كلام هؤلاء من حقها أن تكون كما يلي: «وما لا يكون جسماً لا يكون إلا معدوماً»، لا كما هي مذكورة، ونحن قد أبقيناها على ما وردت عليه في الكتاب المطبوع، وواضح أن السياق يستلزم تقدير كلمة «إلا» كما فعلنا نحن وكما هو معلوم من مذهب المجسمة، **ولاحظ أن قوله في الشطر الأول من عبارته وهو «وأن الموجود القائم بذاته لا يكون إلا جسماً» تدل دلالة قاطعة على ما قلناه، فهذه الجملة تدل على أنه لا يوجد موجود إلا إذا كان جسماً وما ليس بجسم فليس بموجود بالطرد والعكس.**

---

(١) قوله: «لا يكون معدوماً» ربما تكون كلمة «لا» هنا زائدة فتصير العبارة «وما لا يكون جسماً يكون معدوماً»، وربما تكون كلمة «إلا» ساقطة فتصير العبارة «وما لا يكون جسماً لا يكون إلا معدوماً» وهذا هو ما قدَّرناه لاحقاً وأشرنا إليه في أكثر من محل. وعلى كل الأحوال فأحد التقديرين لازم لتصحيح العبارة على حَسَبِ السياق، كما يعلم المنصف.

إذن هذا هو حاصل مذهب المجسمة، وغايته «لو فرضنا الله غير جسم فيستحيل أن يكون موجوداً» وهذا الكلام غاية الحمق.

والآن لنستمع إلى تعليق ابن تيمية على ما قاله هؤلاء المجسمة، فقد كتب بعد كلامه السابق مباشرة: «**ومن المعلوم أن هذا أقربُ إلى الفطرة والعقول من الأول**». اهـ.

هذه العبارة هي تعليق ابن تيمية على مذهب المجسمة، ومذهب نفاة التجسيم وهو فيها يصرح بكل جرأةٍ، بأن المجسمة أقرب إلى العقول والفطرة من مذهب المنزهين لله تعالى عن ذلك.

إذن فهو يرجح مذهب القائلين بأن الله جسم، وأن الله مركب من أعضاء وجوارح كما سبق. وكما ترى فهذا اعتراف صريح وواضح من ابن تيمية بأن الله جسم مركب من أعضاء وأدوات، ولا يستطيع أحد من أصحابه الدفاع عنه وتفسير هذا القول إلى معنى مقبول كما اعتادوا أن يفعلوه جهلاً منهم وعناداً وتعصباً.

النص السادس: مذهب المجسمة أقرب إلى القُبول.

ومن كتاب الرد على أساس التقديس أيضاً، وفي أثناء رده على الإمام الرازي الذي ينفي كون الله تعالى جسماً ومركباً من أعضاء وأدوات، يقول ابن تيمية في [١/٩٧]: «بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي:

اتفقوا على أن الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً أو قائماً بمتحيز وهو الجسم وصفاته.

ثم المثبتة قالوا: وهذا حق معلوم أيضاً بالأدلة العقلية والشرعية بل بالضرورة.

وقالت النفاة: إنَّه قد يعلم بنوع من دقيق النظر أن هذا باطل». اهـ.

فانظر إليه هنا يقع في مغالطات، فيستدل كما سترى بالوهم والخيال على الموجودات أي إنه يجعل الوهم حاكماً، فيقول كل ما لم يدرك عن طريق الوهم، فليس موجوداً وكل ما لم يستطع الخيال أن يتصوره فلا يمكن أن يكون موجوداً. وتأمل في كلامه لترى كيف ادعى أن هذا الأمر قد دلت عليه أيضاً النصوص الشرعية، والأدلة العقلية، وهو في ذلك مُغَالِطٌ.

ثم الا يعلم ابن تيمية أن الوهم ما هو إلا ملتقى الحواس، أي ملتقى الصور الحسية، وفي الوهم يحصل تركيب وتقسيم الصور الشخصية التي تصله عن طريق الحواس الخمس. فكيف يقول بعد هذا، أن ما لا يدرك بالوهم فلا يمكن أن يكون موجوداً، أليس هذا هو عين مذهب الزنادقة الذين قالوا: بما أننا لا نستطيع أن ندرك الله بالحواس فلا يمكن أن يكون الله موجوداً ؟!

ثم إذا كان ما لا يمكن تخيله، فيستحيل أن يكون موجوداً، على حسب ما زعمه ابن تيمية، فإننا نسأله ؟ هل تستطيع تخيل الله تعالى وتوهمه في ذهنك، إذا قال نعم، فإنه يحكم على نفسه بالتجسيم الصريح ومخالفة المسلمين في قولهم كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك، الذي هو حكم من أئمة المسلمين على عدم إمكان إدراك الله تعالى عن طريق الوهم.

فها هو الآن ابن تيمية يخرق هذه القاعدة أيضاً.

وأيضاً فإن أصل المسألة هي، هل يمكن أن ندرك الله بحواسنا ونتوهمه بوهمنا فابن تيمية يقول نعم يمكن ذلك، ويستدل على ذلك بنفس الوهم والتخيل وهو مصادرة على المطلوب كما ترى.

ثم قال ابن تيمية: «**فالفريقان اتفقوا على أن الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرت أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض وتسميهم المجسمة، فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات**». اهـ.

وهذه العبارة ترجيح من ابن تيمية لمذهب المجسمة بصراحة تامة، لأن قوله المثبتة لا يريد بهم إلا المجسمة، فإنهم هم الذي يصفون الله تعالى بالأجزاء

والأبعاض وهم الذين سماهم الرازي بالمجسمة. فابن تيمية يقول بأن مذهبهم هو الأقوى هنا.

فمن هذه الفقرة السابقة، تعلم أن ابن تيمية يغالط نفسه كثيراً، ومسألة التصريح بأن الله جسم، أصلاً لا يتبادر إلى ذهنه نفيها كما رأيت وسترى. وهو يعتبر ما يقع في الخيال يستحيل أن يحصل في الوجود غيره، وخلافه، وبعبارة أخرى، فإنه يستحيل أن يحصل في الوجود إلا ما يقع في الخيال والوهم، وهذا باطل. وهو محل النزاع مع المجسمة كما تعلم، فالنزاع أصلاً أنه هل يمكن وجود موجود على خلاف الحس، ابن تيمية يقول لا يمكن بدليل أننا لا نتخيل إلا ما هو في مكان وجهة وجسم أي محسوس، وهذا مصادرة على المطلوب، لأن الخيال ما هو إلا ملتقى الحواس وصورها فهو يتصرف فقط في صور الحواس.

وابن تيمية بذلك، يجزم بأن ما يقع في الخيال فهو واجب عقلًا أن لا يقع خلافه، وهذا هو عين القول بالتجسيم والتركيب والتبعيض على الله تعالى.

ولا يجوز لجاهل أن يعتقد هنا أن ابن تيمية يتكلم هنا عن الخيال فيما يختص بالمخلوقات وحدها، لأن هذا الاعتقاد غاية السقوط في التعصب للرجال، بل ابن تيمية يعمم هذا القول ويطلقه ليشمل المخلوقات والخالق كما هو نص كلامه، فجميع كلامه في هذا الكتاب متعلق بالله تعالى أساساً لا بالمخلوقات.

النص السابع: ليست جميع الأجسام محدثة، لأن الله جسم قديم. وهذا هو الموافق للشريعة والفطرة.

قال في الرد على الرازي في الأساس، [١/ ١١٦]: «... فعلم أن ما ذكروه من المعارضة لم يندفع به واحدة من الطائفتين لا في المناظرة ولا في نظر الإنسان بينه وبين ربه تعالى، ولكن أوهموا هؤلاء بهؤلاء وهؤلاء بهؤلاء، والتزموا مخالفة الفطرة الضرورية العقلية التي اتفق عليها العقلاء في كل من الايهامين، مع ما في ذلك من مخالفة الكتب والرسل ببعض ما قالوه في كل واحدة من المسألتين: مسألة حدوث الأجسام، ومسألة علو الله على خلقه». اهـ.

فابن تيمية كما ترى يدعي أن من قال بحدوث كل الأجسام، ونفَى أن يكون هناك جسم قديم بعينه، فهو مخالف للرسل، وكذلك من نفى كون الله في جهة العلو، فقد خالف الرسل أيضاً.

ولك أن تتعجب من هذا القول، فكيف يستنكر ابن تيمية قول من يقول بأن كل الأجسام حادثة، وهل يقصد أن هناك جسم قديم، وإذا كان كذلك، فما هو هذا الجسم القديم ؟ كل هذه الأسئلة سترى الجواب عليها بعينك فيما يلي. وأما مسألة الجهة فقد خصصنا لها فصلاً خاصاً فانظرها هناك.

والآن لنتابع كلام ابن تيمية، فقد قال: «**هذا كله إذا لم يكن في الفلاسفة من يقول بالجهة، ولا في المسلمين من يقول بقدم بعض الأجسام**». اهـ.

ابن تيمية يريد أن كلام النفاة في المسألتين السابقتين يكون مجمعاً عليه وصحيحاً، إذا لم يكن هناك احد من الفلاسفة يقول بأن الله في جهة، وأيضاً إذا لم يكن هناك أحد من المسلمين من يقول بقدم بعض الأجسام.

ومفهوم هذا القول: أن بعض الفلاسفة قال بكون الله في جهة؟

وإن بعض المسلمين قال بقدم بعض الأجسام؟

وقد فهم محقق الكتاب مراد ابن تيمية مَنْ مِنَ الفلاسفة قال بالجهة، فعلق في الهامش بقوله: «وتقدم النقل عن ابن رشد في القول بها». اهـ. والحقيقة أن ابن رشد عندما قال بالجهة لم يقصد الجهة بالمعنى الذي قال به ابن تيمية، فهو إذن أثبت شيئاً سماه جهة، وهذا المعنى هو غير المعنى الذي أثبته ابن تيمية وسماه جهة، فهل يجوز بعد ذلك أن يستدل ابن تيمية بكلام ابن رشد مع أنه لا يريد نفس المعنى الذي أراده هو من الجهة؟! الغريب أن ابن تيمية قد اعتاد على هذا الأسلوب السوفسطائي من الاستدلال، وهو باطل بلا ريب.

وليس مقصدنا الآن الكلام على الجهة. ولكن موضوعنا هو الجسم، فتعال نسأل ابن تيمية، ما هو الجسم الذي قال بعض المسلمين بقدمه، ومن هم هؤلاء المسلمون الذين قالوا بقدم بعض الأجسام!؟ وسوف يندهش القارىء المخلص لربه عندما يقرأ مراد ابن تيمية بذلك، ويجزم بأن هذا الرجل مجسم على الحقيقة

ومغالط في أشد وأعلى درجات المغالطة. فتعال إذن لنكمل بقية كلامه حيث قال [١١٧/١]: «فكيف والمثبت للجهة يقول ما يقال في الوجه الثامن، وهو أن يقول: غاية ما ألزمتني به من حجة الدهرية أن يقال بقدم بعض الأجسام، إذ القول بقدم الأجسام جميعها لم يقل به عاقل، والقول بخلق السموات والأرض لم تدل هذه الحجة على نفيه، وإنما دلت ـ إن دلت ـ على قِدَمِ ما هو جسم أو مستلزم لجسم، وهذا مما يمكنني التزامه. **فإنه من المعلوم ان طوائف كثيرة من المسلمين وسائر أهل الملل لا يقولون بحدوث كل جسم، إذ الجسم عندهم هو القائم بنفسه، أو الموجود أو الموصوف. فالقول بحدوث ذلك يستلزم القول بحدوث كل موجود وموصوف وقائم بنفسه وذلك يستلزم بأن الله تعالى محدث**». اهـ.

إذن ابن تيمية قد يلتزم القول بقدم بعض الأجسام. ويعترف بأن القول بحدوث جميع الأجسام يستلزم القول بأن الله محدث، وذلك لأن الله عنده جسم، فإذا كانت الأجسام كلها محدثة كان الله محدثاً وهذا باطل أي حدوثه لا جسميته.

إذن، فالله هو الجسم القديم عند ابن تيمية.

وتأمل في عبارته الأخيرة فهي تحتوي مغالطة، وهي أنه نسب إلى كثير من المسلمين تسمية ما هو موجود بأنه جسم، والصحيح أن هؤلاء لم يقولوا بذلك إلا لأنهم يقولون إن الأجسام هي الموجودات الوحيدة، فلذلك قالوا بأن كل موجود فهو جسم. وكذلك قول من قال بان الجسم هو الموصوف أو القائم بنفسه، فإن حقيقة قول هؤلاء أن كل موصوف يجب أن يكون جسمًا، وإن كل قائم بنفسه يجب أن يكون جسمًا كذلك، أي جسماً بالمعنى الاصطلاحي وهو محل النزاع. وهؤلاء هم الوحيدون الذين يلزمهم أن يقولوا بما وضحه ابن تيمية. لأن حقيقة قول هؤلاء جميعاً أن القائم بنفسه حقيقته عين حقيقة الجسم، ولذلك يسمونه جسماً، وكذلك يقولون أن من قامت به صفات فيلزم أنَّ حقيقته نفس حقيقة الأجسام، فلذلك يقولون هو جسم.

ولكن هذه الطريقة التي وضحها ابن تيمية لا تلزم من قال بان الله يقال عنه جسم بمعنى أنه قائم بنفسه، ونفى مع ذلك أن تكون حقيقته عين حقيقة باقي

الأجسام لأن الإلزام لا يتبع الأسماء بل الحقائق. ولكن الظاهر انه لا يوجد فرق عند ابن تيمية بين الأسماء والحقائق التي تدل عليها الأسماء.

واعلم أن الإلزام يتبع الحقائق والمعاني، أكثر مما يتبع الأسماء، فلو جاء واحد وقال أن الله في جهة، ولكن هذه الجهة لا تستلزم الحيز ولا المسافة ولا الاتصال ولا الانفصال ولا تستلزم أمراً مما تستلزمه الجهة الجسمانية، فإن هذا لا يقال إنه مجسم، ولكن يقال انه غلط وابتدع في التسمية، كمن قال جسم لا كالأجسام، أي ونفى عن الله جميع خصائص الأجسام من الحيز والنهايات والحدود والجهات والمماسة للأجسام الأخرى والحركة وغير ذلك من لوازم الأجسام، فإن هذا ليس مجسماً حقيقياً، بل هو تائه مسكين.

وذلك بخلاف من قال أن الله جسم، وله جهة وحدود ونهايات وأجزاء ويماس سائر الأجسام ويتحرك وله قدر وحجم معين، فإن هذا هو المجسم الحقيقي. وهذا هو عين مذهب ابن تيمية كما ترى في هذا الكتاب، ويكون هذا مجسماً حتى وإن لم يسم الله باسم الجسم ولم يطلقه عليه.

ثم أكمل ابن تيمية كلامه فقال: «وهؤلاء يقولون لمناظريهم: نحن نبين أن القول بحدوث كل ما يدخل في المعنى الذي تسمونه جسماً يستلزم حدوث الباري تعالى، ونبين أن **قولكم أن الله ليس بجسم يستلزم حدوث الباري أكثر مما تبينون أن القول بثبوته يستلزم حدوث الباري..**». اهـ.

إذن فابن تيمية يرى أنه إذا قيل أن الله ليس بجسم، فإن هذا القول يستلزم حدوث الباري ونفيه. وما ذلك عنده إلا لأن الباري جسم كما مَرَّ آنفاً.

ثم قال: «**وإذا كان كذلك، فتقول لهم المثبتة**[1] **إذا كان تصحيح هاتين المقدمتين الفطريتين يستلزم مع كون الباري تعالى فوق العالم مبايناً له، أن**

---

(١) المثبتة عند ابن تيمية هم طائفته وهم المجسمة، لانهم يثبتون الجسمية لله تعالى. وأما النفاة عنده فهم الذين ينفون الجسمية عن الله تعالى. فافهم.

يكون من الأجسام ما هو قديم، أمكنني التزام ذلك على قول طوائف من أهل الكلام بل على قول كثير منهم». اهـ.

يقصد بالجسم القديم هنا الله تعالى. ثم قال مكملًا: «ولم أكن في ذلك موافقاً للدهرية الذين يقولون ان الافلاك قديمة أزلية حتى يقال: هذا مخالف للكتاب والسنة، أو هذا كفر». اهـ.

يقصد أن من قال بقدم الافلاك والكواكب فإنه يكفر، لتصريح القرآن والسنة بكونها مخلوقة وأما الذي يقول بأن الله جسم قديم فلا يكفر لان هذا لا يخالف الكتاب والسنة.

ثم قال: «بل الذي نطق به الكتاب والسنة، واتفق عليه المسلمون من خلق المخلوقات وحدوث المحدثات أقول به، **وأما كون الباري جسماً أو ليس بجسم حتى يقال الأجسام كلها محدثة**، فمن المعلوم ان الكتاب والسنة والإجماع لم تنطق بأن الأجسام كلها محدثة وأن الله ليس بجسم، ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين فليس في تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة». اهـ.

إذن فالحاصل عند ابن تيمية، ان الله جسم قديم، له أعضاء وجهات وحدود ونهايات. ولا يجوز القول مطلقاً بأن الله ليس بجسم، لأن هذا مخالف للشريعة. ولاحظ أن الطرف الذي وصفه بمخالفة الشريعة هو فقط القول بأن الله جسم، مع القول بأن الأجسام كلها محدثة، وأما الطرف المقابل وهو كون الله جسماً وأن بعض الأجسام قديم فلم يصفه بأنه مخالف للشريعة، بل وصفهَ بأَنَّه موافق للشريعة والفطرة، **والسبب في ذلك كله أن الله تعالى عند ابن تيمية ما هو إلا جِسْمٌ قديمٌ.**

النص الثامن: البراهين تدل على أن الله هو الجسم القديم الوحيد، وأن سائر الأجسام سواه محدثة.

وقال ابن تيمية أيضاً في الرد على أساس التقديس [١/ ١١٨]، وهو إكمال للوجه الثامن الذي نقلناه في النص السابع السابق: «الوجه التاسع: هذه المعارضة

تؤكد مذهبي وتقويه، وتكون حجة ثانية لي على صحة قولي، فإن احتججت علي بأن الله تعالى مباين للعالم، بأن الموجودَيْنِ إما أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له، فقلتم هذا معارَضٌ بقول الفيلسوف: إن الموجودَيْن إما أن يكون أحدهما متقدماً على العالم أو مقارناً له، وذلك يستلزم القول بقدم الزمان المستلزم للقول بقدم بعض الأجسام فأقول: إذا كانت هذه الحجة التي عارضتموني بها مستلزمة لكون بعض الأجسام قديمة من غير أنْ تُعَيَّن جسماً، أمكن أن يكون ذلك الذي يعنونه بأنه الجسم القديم هو الله سبحانه، كما يقوله المثبتون». اهـ.

وهذا تصريح آخر بشع وقبيح بأن الله تعالى هو جسم قديم. فتأمل وتعجب. ومراده بالمثبتين هنا كما في سائر كتبه هم المجسمة من الكرامية والحنابلة. ثم قال: «وأن ذلك هو ملازم لقولنا إنه موصوف وقائم بنفسه ونحو ذلك». اهـ لاحظ أن ابن تيمية يقول هنا أن كون الله جسماً هو ملازم لكونه قائماً بنفسه، ولكونه موصوفاً، ولم يقل إن معنى الجسمية هي عين القيام بالنفس والموصوفية بل هو يصرح بأن كل قائم بنفسه يجب أن يكون جسماً، وأن كل موصوفٍ يجب أن يكون جسماً. وفرق بين المعنين. فافهم. ثم قال: «فتكون هذه الحجة التي عارضتم بها دليلاً على أن الله تعالى جسم بالمعنى الذي ذكرتموه الذي نقول أنه ملازم لكونه موصوفاً وقائماً بنفسه وإن نازعتم في الملازمة». اهـ.

إذن فابن تيمية يعرف بالضبط ما الذي يريد إثباته، وهو معنى الجسمية المعروف والذي ذكرناه لك في أوائل هذا الفصل من كون الشيء قابلاً للانقسام ولو بالوهم. أو على الأقل يجوز فرض الأبعاد الثلاثة فيه. ومن أثبت ذلك فهو مجسم قطعاً. ولا ينفي عنه التجسيم كونه يعتقد أن كون الله قائماً بنفسه يستلزم أن يكون جسماً، أو أنه يعتقد أن كون الله وموصوف بالصفات يستلزم كونه جسماً، وما دام ثبت أن الله قائم بنفسه وموصوفاً بالصفات، إذن فهو جسم. أقول: اعتقاده بهذه الملازمة لا يعفيه من كونه مجسماً بل يحقق ذلك فيه، أي يزيد في إثبات كونه مجسماً. فإن هذه قاعدة من قواعد المجسمة كما ذكرنا لك.

النص التاسع: الله جسم وفي جهة.

وقال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس أيضاً [ص١/ ١١٩]: «ويقول[١] في الوجه العاشر: **إذا كانت إحدى هاتين المقدمين الضروريتين تستلزم أنه مباين للعالم، والأخرى تستلزم أنه جسم، فقد ثبت بموجب هاتين المقدمتين، صحة قول القائلين بالجهة، وقول القائلين بأنه جسم.** وكونه جسماً يستلزم القول بالجهة كما توافقون عليه، وقول القائلين بالجهة يستلزم القول بالجسم كما تقولون أنتم». اهـ.

وهذا نص صريح وواضح من ابن تيمية في إثبات أن الله تعالى جسم وأنه تعالى في جهة.

ولا أظن أن ابن تيمية قد صرح بهذا الوضوح إلا تفهيماً لأصحابه الذين يغلب عليهم الجهل، فإن مخالفيه يفهمون تماماً ومباشرة من مجرد إثباته الجهة لله أنه مجسم، ومن مجرد إثباته الحدَّ له تعالى أنه كذلك مجسم، ولكن المشكلة في الفهم موجودة لدى أكثر اتباعه فهم لا يمكنهم إدراك هذا التلازم إلا إذا نصَّ هو عليه، ويا ليتهم بعد ذلك يفهمون ذلك، فيستريحون ويريحون.

النص العاشر: لم يذم أحد من السلف أحداً بأنه مجسم ولا ذم المجسمة، وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساماً وأعراضاً.

قال ابن تيمية في الرد على الأساس [١/ ١٠٠]: «الوجه السابع والسبعون: أن لفظ الجسم والعرض والمتحيز ونحو ذلك ألفاظ اصطلاحية، وقد قدمنا غير مرة أن السلف والأئمة لم يتكلموا في ذلك في حق الله لا بنفي ولا بإثبات، بل بَدَّعوا أهل الكلام بذلك، وذموهم غاية الذم، والمتكلمون بذلك من النفاة أشهر، ولم يذم أحد من السلف أحداً بأنه مجسم ولا ذم المجسمة». اهـ.

---

(١) يقول أي خصم الرازي وهو ابن تيمية نفسه لا يوجد خصم آخر للرازي وللمنزهين لله تعالى يقول بهذه التفاهات.

تـأمل في هذا الأسلوب المراوغ، فهو يدعي أن هذه الألفاظ لم ينفها السلف ولم يثبتوها بل لم يتكلموا فيها نفياً ولا أثباتاً. ومع ذلك فقد أثبتنا نحن أن ابن تيمية يثبت الجسمية والتحيز ومعنى العرضية على الله تعالى، وكما سيمر بك تفصيلاً في هذا الكتاب.

ثم تأمل بعد ذلك كيف قال إن ذم السلف إنما كان متوجهاً على من نفى عن الله تعالى الجسمية والتحيز، يعني بذلك أن السلف كانوا لا يرون بأساً بإثبات الجسمية بل الذي كانوا يخالفونه ويردونه إنما هو نفي الجسمية والتحيز لا إثباتهما... وهو كما تعلم غير صادق في ذلك.

فإن السلف لم يذموا ألفاظاً بعينها، ولكنهم ذموا أفكاراً، فذموا المشبهة المجسمة وذموا مَنْ نفى عن الله ما يستحقه من صفات. وليس كما قال ابن تيمية، من أنهم لم يذموا المجسمة، فإن هذا قريب من الكذب، فالمجسمة طوال فترة وجودهم في التاريخ الإسلامي كانوا مذمومين، ولهذا لم يلتفت إليهم السلف ولم يعبأوا بهم، ولم يشغلوا أنفسهم بالرد عليهم، لظهور فساد آرائهم وبطلان قولهم. ثم مَنْ من السلف لم يذم أمثال هشام بن الحكم والكرامية وغيرهم من المجسمة، أم إن ابن تيمية يريد أن يقول إن السلف كانوا مجسمة، ولهذا لم يذموا المجسمة. سبحانك ربي هذا بهتان عظيم.

وأما اشتغال السلف والعلماء المتقدمين بالرد على الجهمية فلأن آراء هؤلاء وأقوالهم هي التي تستحق الرد، لأنها فيها قرب كبير من الحقيقة والأصول الصحيحة، فلذلك نبه السلف على بطلانها خوفاً من التباس الحق بالباطل، وأما المجسمة فلم يكونوا يلتفتون أصلاً إليهم إلا ذامّين لقولهم، ورأي هؤلاء كان أقل وأحقر من أن يؤثر على أفكار الناس وعقول العلماء في ذلك الزمان.

وأيضاً فإن من رد من السلف على الجهمية إنما رد على مَنْ غالى من هؤلاء في أقواله ونفيه. ولم يخالف أحد من السلف في الأصل الكبير وهو تنزيه الله تعالى عن الجسمية ومشابهة المخلوقات.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك: «ثم المتكلمون من أهل الاثبات[١] لما ناظروا المعتزلة، تنازعوا في الألفاظ الاصطلاحية فقال قوم: العلم والقدرة ونحوهما لا تكون إلا أعراضاً وصفة حيث كان، فعلم الله وقدرته عرض». اهـ.

وهذا هو أصل قول ابن تيمية بأن صفات الله تعالى هي حوادث أي معان طارئة في ذات الله، ثم قال:

«وقالوا أيضاً: إن اليد والوجه لا تكون إلا جسماً، فيد الله ووجهه كذلك، والموصوف بهذه الصفات لا يكون إلا جسماً، فالله تعالى جسم لا كالأجسام». اهـ.

وهذا القول هو أصل قول ابن تيمية بأن اليد لله والوجه والساق وغيرها عبارة عن صفات أعيان أي هي أبعاض وأجزاء من جملة ذات الله، وهو أصل معنى التركيب في ذات الله. وقد وضحنا ذلك في الفصل الخاص بالتركيب فانظره.

وقوله إن هذه الصفات لا تكون إلا جسماً، هو نفس ما أراده عندما سمى هذه الصفات بالأعيان، وسمى نحو العلم والقدرة بالمعاني. فالأعيان هي أجسام، بتركبها مع بعضها البعض تتألف ذات الله عزوجل.

ثم قال: «قالوا: وهذا مما لا يمكن النزاع فيه إذا فهم المعنى المراد بذلك، **لكن أي محذور في ذلك وليس في كتاب الله ولا سنة ورسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساماً وأعراضاً فنفي المعاني الثابتة بالشرع بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال**». اهـ.

هذا هو حقيقة رأي ابن تيمية في ذات الله وفي صفاته، وهو في هذا النص وإن ساقه على لسان من سماهم بالمثبتة، إلا أننا نعرف تماماً أن مراده بالمثبتة أهل الحق عنده. ثم أن تقريره لدليلهم بهذا الشكل والسكوت عليه يفهم منه أنه

(١) لاحظ أنه يريد بأهل الإثبات المجسمة لا أهل السنة المنزهين لله تعالى.

يوافقهم عليه. بل إن عين هذا الكلام ومعانيه قد سبق لنا أن أوردناها بلسان ابن تيمية نفسه، ولسنا بحاجة بعد ذلك لإثبات أن هذا الكلام قد قاله ابن تيمية معتقداً به. خصوصاً إن هذه التقسيمات للصفات قد ذكرها هو في مواضع أخرى ، بنفس المعاني وإن كانت بألفاظ أخرى. فسمى الصفات الأجسام صفات أعيان وسمى الصفات التي هي أعراض صفات حادثة، أو حادثة الآحاد قديمة النوع كما سوف نوضحه في فصل صفات الله.

ونفس هذا التقسيم قد قاله بعض اتباع ابن تيمية وشراح مذهبه كما نبهناك إليه في مقدمة هذا الكتاب، وسموا الصفات الحادثة صفات طارئة، وسموا الصفات الاجسام والأعيان صفات ذات. وكل هذه الاسماء دالة على نفس المعنى. ونحن قد نبهنا مراراً على ان خلافنا مع هذه الطائفة لا يتعلق بالالفاظ بقدر تعلقه بالمعاني. فافهم.

إذن فابن تيمية يعتقد ان كون الله جسماً مركباً، وكون صفاته تنقسم إلى صفات حادثه كالقدرة والارادة، وصفات جسمانية عينية كاليد والوجه والعين وهي أجزاء وأبعاض من ذات الله، هذه المعاني يعتبرها ثابتة بالكتاب والسنة وأجمع عليها سلف الأمة، ولا يجوز نفي مثل هذه المعاني بنفي ألفاظ دالة عليها ولو بالاحتمال. ولذلك فلا يجوز القول بأن الله ليس بجسم مطلقاً وإن جاز القول بأن الله جسم. ولا يجوز القول بان الله ليس في جهة وإن جاز القول بأن الله في جهة. وكذلك لا يجوز القول بأن الله ليس في حيز، وإن جاز القول بأن الله في حيز، وهكذا.

وهذه هي طريقة ابن تيمية، وهذه هي خلاصة عقيدته.

وبهذه النصوص الواضحة الجلية، تستطيع أن تتيقن بأن الرجل غارق في التجسيم الصريح، ولا يستطيع أحد من أصحابه ولا أتباعه دفع هذه الصفة عنه بأساليبهم الماكرة وأقوالهم الفارغة. خصوصاً انهم لغاية الآن لم أرَ واحداً منهم يفهم حقيقة ما يقول به ابن تيمية. وسوف تزداد هذه الحقائق وضوحاً، في ذهنك أيها القارىء أثناء قراءتك لأبواب وفصول كتابنا هذا.

الفصل الثاني

في التركيب الثابت لله تعالى على قول ابن تيمية

في الفصل السابق، أثبتنا أن معنى الجسمية الذي اتفق سائر الفرق على نفيه عن الله تعالى وأثبته ابن تيمية والمجسمة والحشوية، هو على الأقل كونه متحيزاً، أو في مكان، أي أن يجوز فرض الأبعاد الثلاثة فيه. وهذا المعنى قد أثبتنا بنصوص صريحة أن ابن تيمية يثبته لله تعالى. ويقول إنه ثابت في حق كل موجود، وأنه إذا فرض شيء لا يتصف بالتحيز فهو معدوم لا موجود.

ومعلوم ضمناً عند العقلاء، أن مَنْ أثبت الجسمية بهذا المعنى، فقد أثبت ضمناً التركيب أي الامتداد في الجهات والتغاير في أقسام الذات، وأجزائها وأبعاضها.

ولذلك فمن اقتنع وصدق بأن عقيدة ابن تيمية هي التجسيم كما مرَّ، فإنه لا محالة، قد اتضح له أنه قائل بالجهة والتركب وغير ذلك من لوازم الجسمية.

ولكننا مع ذلك، سنقوم كما ذكرنا سابقاً في مقدمة هذا الباب، بإثبات أن ابن تيمية كما يصرح بالجسمية فإنه يصرح أيضاً تصريحاً تامّاً بلوازمها المذكورة.

وهنا سوف نبين عقائده في كون الله تعالى مركباً.

المسألة الأولى: في معنى التركيب.

التركيب عند العلماء، فرع عن التجسيم، فالجسم يمتد في الأبعاد ويكون له جهات، أي أن يمينه غير يساره وأعلاه غير أسفله وهكذا وهذا هو معنى التحيز والتمكن في مكان، بل هذا هو أصلاً معنى التجسيم.

وهذا المعنى منفي مطلقاً عن الله تعالى، واعلم أن كل مركب فهومحتاج إلى أجزائه، وكل مركب فهو محدود، ولا بُدَّ أن يكون كذلك مفتقراً إلى سواه، وما كان كذلك فلا يمكن أن يكون هو الإله.

واعلم أن التركيب بهذه الصورة، قد يتصور بأن تكون الأجزاء أصلاً منفصلة ثم تتركب وتُكَوِّن الذات المعينة، وهذا التركب قد يقال أنه حصل بلا مُرَكِّب، وقد يقال أنه حصل بمركِّب أي بفعل فاعل.

واعلم كذلك، أن هذا المركب قد يتصور انفكاك الأجزاء منه بعد تركيبها، وقد لا يتصور جواز الانفكاك بالفعل.

فكل هذه الاحتمالات غير منظور إليها، أي ملتفت إليها عندما يقال إن الله تعالى غير مركب. **أي إننا ننفي أصل التركيب عليه تعالى بلا التفات أصلاً الى هذه الاحتمالات، وبالتالي تنتفي ضمنياً هذه الاحتمالات وغيرها مما هي ليست مذكورة أصلاً هنا.**

إننا عندما نقول إن الله تعالى ليس مركباً، فاننا لا نعني نفيَ أن يكون واحد غيره قد ركبه، ولا نقصد بهذا النفي احتمال أن يكون قبل التركب أجزاءاً متفرقة، ولا نقصد أيضاً أن يقال إنه ما دام مركباً فيمكن أن ينفك وتتباعد وتنفصل الأجزاء المركب هومنها بعد ذلك.

نقول، إننا عند نفي التركيب، ننفيه بلا شرط، لا بشرط. أي إننا ننفي التركيب بلا شرط، ولا ننفيه بشرط، ليكون نفياً عاماً شاملاً لأصل معنى التركيب، فمعلوم أن نفي العام نفيٌ للخاص، ونفي المطلق نفيٌ للمقيد، ولكن نفي المقيد ليس نفياً للمطلق، ونفي الخاص ليس نفياً للعام.

وعليه فإن كل هذه الاحتمالات وغيرها منفية عن الله تعالى.

فالتركيب هو مطلق امتداد الذات في الأبعاد وتغاير كل جزء من أجزاء الذات مطلقاً منفي عنه تعالى.

فالحاصل أن التركيب المنفي هو إمكان توهم وتخيل جزء في الذهن من دون غيره مِنَ الأجزاء حتى وإن لم يجز ذلك في الواقع. وسيتضح لك أن ابن تيمية يقول بأن الله مركب بهذا المعنى، وأهل الحق ينفون ذلك.

هذا هو التركيب الذي تتقدس الذات الإلهيّة عنه وتتعالى وتتنزه.

وسوف ندللُ في المسألة التالية أن ابن تيمية لا ينفي التركيب مطلقاً، بل ينفيه بشرط سبق الانفصال أو تجويزه بعد التركيب أو غير ذلك من الاحتمالات. وبذلك فهو يخالف العلماء أهل الحق في أصل المسألة لا في جهة فرعية منها.

المسألة الثانية: الله مركب عند ابن تيمية.

سبق أن ذكرنا أن ابن تيمية لا ينفي مطلق التركيب بل ينفيه بشرط، وفرق كبير بين أن تنفي التركيب بلا شرط وبين أن تنفيه بشرط كما مرّ بيانه، وفيما يلي سوف نأتي بنصوص عديدة تدل على أن ابن تيمية يعتقد بأن الله مركب.

النص الأول: الله تعالى مركب ممتد في الأبعاد والجهات.

سوف نورد هنا نصاً في غاية الخطورة والصراحة بأن الله تعالى عند ابن تيمية مركب بالمعنى الاصطلاحي الذي بيّناه سابقاً، وفي هذا النص يرّد ابن تيمية على الإمام فخر الدين الرازي الذي يورد كلاماً يبين فيه استحالة كون الله مركباً، وابن تيمية يعارضه في ذلك بأسلوبه المراوغ العجيب. وفي الحقيقة فإن هذا النص على طوله كافٍ في اثبات أن ابن تيمية يعتقد بأن الله تعالى مركب. ولكننا تثبيتاً لهذا المعنى لن نقتصر عليه بل سندعمه ببعض النصوص الأخرى من كتب ابن تيمية والمواضع التي تكلم فيها على هذا المعنى. ونحن قبل أن نسرد عليك كلام ابن تيمية نحبّ أن نوضح كلام الإمام الرازي، لأنّ ابن تيمية يرد عليه أصلاً، وفهمنا لمراد الإمام الرازي يزيد في فهمنا لمراد ابن تيمية كما هو معلوم.

قال الإمام الرازي على ما هو مذكور في الرد على أساس التقديس لابن تيمية [١/ ٣١]: «أما الكرامية: فإذا قلنا لهم لو كان الله تعالى مشاراً إليه بالحس

لكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسماً فيكون مركباً وأنتم لا تقولون بذلك، وإما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ، وأنتم لا تقولون بذلك. فعند هذا الكلام قالوا: إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف، ومع هذا فإنه ليس بصغير ولا حقير». اهـ.

هذا هو القسم الأول من كلام الإمام الرازي، وسنحاول توضيحه فيما يلي:

الإمام يخاطب الكرامية الذين يعتقدون أن الله له مقدار ويشار إليه إشارة حسية، فَيُلزِمُهُم بناءً على قولهم هذا بكون الله مركباً عندهم. وبيان الإلزام كما يلي إذا أمكن الإشارة الحسية إلى الله، ومعنى الإشارة الحسية هي البعد الممتد من المشير إلى المشار إليه، فيلزم أحد أمرين:

الأول: أن تكون الإشارة الواحدة إشارة إلىجميع الذات الإلهية، وبناءً على ذلك، يلزم أن يكون الله نقطة أو صغيراً مثل الجزء الذي لا يتجزأ على فرض ثبوته، فهذا هو الأمر الوحيد الذي تكون إشارة واحدة كافية للدلالة على جميع ذاته.

ومعلوم أن كون الله تعالى كالجزء الذي لا يتجزأ باطل اتفاقاً.

الثاني: أن تكون الإشارة إليه إشارة إلى جزء وبعض من ذاته، فلا تكون إشارة إلى جميع الذات، وعند ذاك يمكن فرض إشارة أخرى تشير إلى بعض وجزء آخر من الذات، وفرض إشارة ثالثة تدل على جزء ثالث وهكذا. وما كان كذلك فهو لا محالة مركب لأن جواز كون الإشارة دالة على جزء منه دون الإشارة إلى جزء آخر هو معنى التركُّب.

ومعلوم أن كون الله تعالى مركباً من أجزاء وأبعاض باطل اتفاقاً.

ونزيد في توجيه هذا الاحتمال الثاني فنقول: من قال إن الله موصوف باليد والوجه والعين والساق والقدم وغير ذلك، وقال إن هذه الأمور ليست صفات معان كالقدرة والعلم والحياة وغيرها، بل هي صفات أعيان أي صفات هي أعيان. ومعلوم أن كل عين عندهم لها محل وحيز ومكان غير محل ومكان العين الأخرى. إذن يترتب على ذلك، جواز الإشارة إلى محل وموضع اليد من ذات

الله، بإشارة خاصة، وجواز الإشارة إلى الوجه من الذات بإشارة خاصة، وجواز الإشارة إلى العينين كل عين منهما بإشارة خاصة، وجواز الإشارة إلى محل وموضع اليد الأخرى بإشارة خاصة كذلك، وجواز الإشارة إلى محل وموضع القدم والساق والرجل كذلك بإشارة خاصة غير الإشارة إلى السابقات. وهذا يلزم منه أن اليد لها محل غير محل الوجه والوجه له محل غير محل العينين، وكذلك للقدم محل آخر. والذات الإلٰهية ليست هي اليد وحدها ولا اليدين وحدهما، ولا الوجه وحده وهكذا، بل الذات الإلٰهية عبارة عن مجموع هذه الصفات العينية كلها، فيصبح محل ومكان وحيز الذات الإلٰهية هو مجموع أحياز تلك الصفات.

ومعلوم أن من قال بذلك، فيلزم عنده كون الله تعالى مركباً من هذه الأعضاء والأركان والأجزاء التي سماها صفات أعيان!!.

وهذا هو التركيب المقصود. فمن أجاز الإشارة الحسية إذن، يلزمه أحد هذين الاحتمالين اللذين ذكرهما الإمام الرازي. وكل منهما نقص ومستحيل على الله تعالى.

فالحاصل إذن أن المقصود من التركيب والأجزاء والأبعاض، يحصل من جواز توهم وتخيل محل اليد دون تصور محل الوجه، أو تصور محل القدم دون توهم محل العين وهكذا. ومعلوم أن هذا يجيزه المجسمة بلا توقف، ولذلك يلزمهم القول بالتركيب.

وهذا المعنى من التركيب والأجزاء والانقسام ينفيه عن الله تعالى أهل السنة والجماعة قاطبة، فمن قال منهم بأن الله موصوف باليد، قال إن اليد ليست جزءاً ولا عضواً، بل هي معنى قائم بالذات كقيام القدرة بالذات، فالذات واحدة وهي محل هذه الصفات كلها. ولذلك لا يلزم من قال بهذا القولُ بالتركيب كما يلزم المجسمة. فتأمل في هذا الفرق فهو في غاية الأهمية.

هذا شرح مختصر لمراد الإمام الرّازي من هذه الفقرة. وذكر الإمام أن الكرامية لما ألزمهم بهذا القول فرّوا منه، والتزموا أمراً غير معقول ولا متصور،

وهو قولهم بأن الله كبير المقدار ولكن لا يلزمه الانقسام والتركب بهذا المعنى. فهم إذن نفوا التركيب بهذا المعنى الذي ألزمهم به، وذلك لأن من نسب هذا المعنى إلى الله تعالى لزمه إثبات النقص والاحتياج له جل وعز[١]. ولذلك فروا منه إلى هذا الادعاء. فعلق الإمام على قولهم وقال: «**ومعلوم أن هذا الذي التزموه مما لايقبله الحس والخيال**». اهـ.

وكلامه هذا صحيح تماماً، فالخيال لا يمكن أن يقبل كيف تكون ذات كبيرة الحجم والمقدار وموجودة بحيث يشار إلى طرف منها بإشارة غير الإشارة الدالة على الطرف الآخر، ومع هذا لا يلزمها التركب. فهذا القول مجرد ادعاء لا يستند إلى دليل، بل حتى الوهم الذي ليس بدليل أصلاً لا يقبله. وقد سبق الإشارة إلى أن ابن تيمية يعتبر الوهم والخيال دليلاً. فما دام الوهم لا يقبل هذا القول فكيف يقولون به. ثم قال الإمام: «بل لا يقبله العقل أيضاً، لأن المشار إليه بحسب الحس إن حصل له امتداد في الجهات والأحياز كان أحد جانبيه مغايراً للجانب الثاني، وذلك يوجب الانقسام في بديهة العقل، وإن لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت كان نقطة غير منقسمة، وكان في غاية الصغر والحقارة.

فإذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيماً غير متناه في الامتداد[٢]، كان هذا جمعاً بين النفي والاثبات، مدفوعاً في بداية العقول» اهـ.

كلام الإمام الرازي هنا في غاية الوضوح، وإلزامه للكرامية ومن يقول بقولهم الجمعَ بين النفي والاثبات موجه صحيح لمن يعقله.

---

(١) وسترى أن هذا المعنى الذي فر منه الكرامية التزمه ابن تيمية وادعى أنه ثابت لله جل وعز.

(٢) قوله «مع كونه غير متناه في الامتداد» هذا ما يقوله الكرامية وبعض المجسمة غيرهم وبعض الكرامية يقولون إن الله متناه من جهة العرش لأنه يلاقي العرش، وغير متناه من سائر الجهات الخمس الأخرى لأنه لا يلاقي شيئاً وأما ابن تيمية فالله عنده متناه عن سائر الجهات الستة، فله حدود وأطراف من سائر الجهات. وكل هذا سيأتي بيانه في فصل الحد. وما يلزم الكرامية هنا يلزم ابن تيمية قطعاً. فتنبه.

وسترى بعد قليل أن ابن تيمية لم يستطع التخلص من هذه الإلزامات، ولكنه اعترف بأن الله مركب بهذا المعنى، وادعى أن هذا المعنى لا يستلزم النقص عليه تعالى.

ونحن بعد هذا التمهيد بذكر كلام الإمام الرازي وشرحه، نكون قد وضحنا أصول هذه المسألة ومهدنا السبيل أمام القارىء لكي يفهم بالضبط كلام ابن تيمية، ويرى كيف يلتزم التركيب بهذا المعنى الذي يتكلم عليه الإمام الرازي وينفيه جميع أهل السنة.

وسنورد لك الآن ردَّ ابن تيمية على كلام الرازي مع توضيحه والتعليق عليه، فقد قال في التأسيس [١/ ٣١]: «والجواب من وجوه». اهـ.

عادةُ ابنِ تيميةَ أن يَرُدَّ على خصمه من وجوه عديدة، ولكن هذه الوجوه الكثيرة في الواقع ترجع إلى وجه أو وجهين أو ثلاثة، ثم هذه الوجوه الثلاثة باطلة ضعيفة. والحقيقة أن ابن تيمية في أغلب هذا الكتاب لم يستطع أن يتهرب من إلزامات الإمام الرازي للمجسمة وهو منهم، بل اضطر في النهاية إلى التزام ما يلزمهم به، ولكنه لجأ إلى وسيلة أخرى للتخفيف من هذه الشنائع وهي الإدعاء بأن هذه اللوازم التي ينفيها الإمام الرازي ويقبلها هو، هي الحق وهي التي صرح بها الكتاب والسنة، وأنها هي التي يعتقد بها الصحابة وسائر المسلمين كما سترى هنا. فلا يَغُرَّنَّكَ كثرة الوجوه، لأنها غير مبنية على أسس قوية.

ثم قال: «أحدها أن يقال: قد تقدم أن لفظ«المنقسم» لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات». اهـ.

إذن ها هو ابن تيمية الآن يشرع في أسلوبه المعروف، وهو إيراد معانٍ للفظ غير مرادة في هذا الموضع بالمرة. وهذا أسلوب عجيب لا يليق بالباحث الصادق، فما دام الخصم قد وضح المعنى المقصود من اللفظ فلا يجوز للآخر أن يورد احتمالات أخرى للفظ ويشرع في الرد عليها، بل الأصل أن يوضح موقفه مباشرة من المعنى المدعى نفيه أو إثباته. وعلى كل حال سنختصر لك كلام

ابن تيمية لطوله بلا فائدة، فقد قال: «فالمنقسم في اللغة العربية التي نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه عن بعض كقسمة الماء بين المشتركين» ثم قال: «وهذا هو حقيقة المقسوم»، ثم قال: «إنما يريد الخاصة والعامة من الناس بلفظ القسمة هنا تفصيل الشيء بعضه عن بعض، بحيث يكون هذا في حيز وهذا في حيز منفصل عنه ليتميز أحدهما عن الآخر تميزاً يمكن به التصرف في أحدهما دون الآخر». اهـ.

وأنت تعلم الآن أن هذا المعنى للانقسام والتركيب ليس هو المعنى الذي يتكلم عليه الإمام الرازي ولا النافون للتركيب. ولم يخالف أحد من المسلمين في أن الله تعالى منزه عن هذا المعنى الذي ذكره ابن تيمية هنا، ونحمد الله أن ابن تيمية نفسه لم يخالف في ذلك أيضاً فقد قال [٢/ ٤٩]: «وإذا كان هذا المعنى هو الظاهر. . . فإن الله ليس بمنقسم، وليس هو شيئين أو أشياء كل واحد منها في حيز منفصل عن حيز الآخر كالأعيان المقسومة». أهـ، ومع أنه لم يكن ينبغي أن يطيل في تقرير نفي هذا المعنى للانقسام لأنه لا يوجد خلاف فيه إلا أن هذا هو أسلوبه.

ثم أورد ابن تيمية معنى آخر للمنقسم فقال: «وقد يريد بعض الناس بلفظ المنقسم ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض»، ثم قال: «فإن أراد بلفظ المنقسم ذلك فلا ريب أن كثيراً من الأجسام ليس منقسماً بهذا الاعتبار». اهـ. ومعلوم أيضاً أن هذا المعنى ليس هو المعنى الذي قرره الرازي للتركيب والانقسام، فلا يوجد وجه للقول بأنه إن أراد هذا المعنى، فالله ليس منقسماً.

ثم قال: [٢/ ٥٠] «وقد يراد بلفظ المنقسم ما يمكن في قدرة الله قسمته، لكن العباد لا يقدرون على قسمته كالجبال وغيرها، ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال إن الله يمكن قسمته وأنه قادر على ذلك». اهـ، فإذن ينفي ابن تيمية كون الله منقسماً أيضاً بهذا المعنى الثالث الذي ذكره، هذا مع أن هذا المعنى ليس هو ما تكلم عليه الإمام الرازي كما مضى. **فإن الانقسام الذي ذكره الرازي هي القسمة**

الوهمية وليست الفعلية، وكل هذه المعاني التي ذكرها ابن تيميـة واردة على القسمة الفعلية، ولذلك فهو لم ينف بعد ما ألزمه به الرازي كسائر المجسمة.

ثم قال ابن تيمية «وإن كان غير منقسم لا بالمعنى الأول الذي هو وجود الانقسام المعروف ولا بالمعنى الثاني الذي هو إمكان هذا الانقسام، فقوله: وإن لم يكن غير منقسم كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد «ليس بلازم حينئذ». أهـ. كذا قال. وفي كلامه أوهام وإيهام. وهو أن المعاني التي أوردها للمنقسم كلها دائرة على وجود القسمة بالفعل أو إمكان القسمة بالفعل، ولم يتكلم مطلقاً على إمكان القسمة وهماً وتقديراً وهي التي كانت محل كلام الإمام الرازي. ولم يذكر ابن تيمية مطلقاً دليلًا على قوله بنفي القول بنفي قدرة الله على قسمة نفسه مع التسليم بأنه جسم له حيز وجهات، لم يذكر دليلًا على نفي إمكان ذلك في حقه تعالى بل غاية ما نفاه هو «أنه لا يجوز أن يقال إن الله يمكن قسمته وأنه قادر على ذلك» بهذا المعنى، وفرق بين الأمرين.

واعلم أن إمكان القسمة بالفعل يترتب فقط على إمكانها وهماً لتحقق شروطها هنا، فما كان متحيزاً وممتداً في الأبعاد يجب القول بإمكان قسمته بالفعل، ولذلك ومع قول الفلاسفة بالهيولى والصورة في الأجسام، وقولهم أن الأجسام بسيطة وليست مركبة من أجزاء لا تتجزأ، فإنهم اعترفوا لمجرد تحيزها وامتدادها في الأبعاد بإمكان قسمتها ما دامت كذلك، فاعترفوا بإمكان حصول القسمة اللانهائية فيها على الأقل في الوهم. فإذن ابن تيمية ليس كلامه هنا إلا مجرد مغالطة. وعلى كل حال، فتعال نكمل قراءة قوله في [٢/ ٥١]: **«وإن قال أريد بالمنقسم أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة»**. اهـ.

وأنت تعلم أن هذا المعنى هو الذي أراده الإمام الرازي، إذن فكل كلام ابن تيمية فيما سبق كلام لا قيمة له ولا محل لإيراده. وقد اعترف ابن تيمية بأن الرازي يريد هذا المعنى فقال: **«وهذا هو الذي أراده، فهذا مما يتنازع فيه الناس»**. اهـ، فانظر وتأمل بالله عليك في هذا الأسلوب العجيب، فإذا كان ابن تيمية يعلم أن هذا هو المعنى المراد فلم أورد جميع الاحتمالات السابقة وهي ليست محل الكلام.

ثم تفكر في قوله «فهذا مما يتنازع فيه الناس»[١]، فهو يريد أن القول بأن كون الله له جهات بأن يكون بعضه في جهة وحيز وبعضه الآخر في جهة أخرى وحيز آخر دون كونهما منفصلين عن بعضهما، هذا المعنى يحتمل النزاع في إثباته لله وفي نفيه عنه، ومجرد هذا الاحتمال منه يعني أنه يسلم بإثبات هذا المعنى في حق الله تعالى، كما سنراه مصرحاً به فيما يلي، فهذه الفقرة بداية الشروع منه في التصريح وتبيين رأيه، وعقائده.

ونحن أحببنا أن نسرد لك هذا النص على طوله وكثرة كلام ابن تيمية بلا فائدة فيه لتعرف بالضبط حقيقة أسلوبه في مناقشة الخصوم كما أشرنا لك فيما سبق.

فتعال إذن نكمل قراءة كلامه المذكور في [٢/ ٥١]: «فيقال له، قولك (إن كان منقسماً كان مركباً وقد تقدم إبطاله)، تقدم الجواب عن هذا الذي سميته مركباً، وتبين أنه لا حجة أصلاً على امتناع ذلك، بل تبين أن إحالة ذلك تقتضي إبطال كل موجود». اهـ.

فابن تيمية يدعي أنه لا حجة على نفي هذا المعنى عن الله تعالى، بل أثبت هذا المعنى لله تعالى بقوله إن نفي هذا المعنى يستلزم إبطال كل موجود، فإن هذا المعنى ثابت في حق الله تعالى عند ابن تيمية فإذا كنت يا ابن تيمية تثبت هذا المعنى وكنت تعرف أن الرازي إنما يتكلم عن هذا المعنى لا غير، فلماذا طولت الكلام في الاحتمالات غير المحتملة أصلاً!! فما ذلك إلا لإيهام القاريء بأن الرازي أراد بعضها مباشرة، وهو تشويه كلام الرازي الواضح. ثم قال ابن تيمية [٢/ ٥٢]: «وتقدم بيان ما في لفظ التركيب والحيزوالافتقار من الاحتمال، وأن المعنى الذي يقصدونه بذلك يجب أن يتصف به كل موجود سواءً كان واجباً أو ممكناً، وأن القول بامتناع ذلك يستلزم السفسطة المحضة». اهـ.

---

(١) لاحظ أن لفظ (الناس) يصدق على من كان من أهل السنة، ومِنْ المجسمة، ومِن اليهود ومن المشركين... إلخ، فكل هؤلاء يقال عليهم إنهم ناس. فإن قصد هذا المعنى فلا موضع لذلك هنا كما تعلم، لأن كثيراً من هذه الطوائف غير معتبرة في مباحث العقائد.

إذن ها هو أخيراً يصرح بكون الله مركباً بالمعنى الذي ذكره الرازي، وأن هذا المعنى ثابت للموجودات الممكنة والواجبة، ومعلوم أنه لا يوجد واجب إلا لله، فهذا نص من ابن تيمية بكون الله مركباً وكونه متحيزاً وكونه مفتقراً بالمعاني التي أرادها الإمام الرازي. وأما ادعاؤه بأن ذلك يستلزم السفسطة المحضة، فهو كلام فارغ لا قيمة له ولم يورد دليلاً عليه.

واعلم أن ابن تيمية اضطر إلى الاعتراف أخيراً بالتزامه هذا المعنى، لأنه أصلاً يعتقد أن الله تعالى جسم كما مضى شرحه، ومعلوم أن كون الله جسماً يستلزم إثبات هذا المعنى. بل ابن تيمية يعتقد أن كل الموجودات ما هي إلا أجسام كما ذكرناه باختصار في أول هذا الكتاب. ولذلك فأنه يقول هنا إن نفي هذا المعنى عن الموجودات الواجبة والممكنة يستلزم كونها معدومة، ومعلوم أنه لو فرضنا جسماً لا يتصف بكونه مركباً ومتحيزاً ومفتقراً لكان غير موجود مطلقاً لأن كل جسم فيجب أن يكون كذلك. وبما أن الله تعالى جسم عند ابن تيمية فيجب إذن أن يكون كذلك. فافهم.

والعجيب أن ابن تيمية لم يسكت بعد إثباته لهذه الشناعة، بل ظل يتكلم محاولاً تبرير قوله بها بكلام تافه لا قيمة له في ثمانية صفحات، وكله كلام مكرر ممجوج، حتى قال في [٢/ ٦٠]: «**وأما ما تريده المعطلة على ذلك من نفي صفاته التي وصف بها نفسه التي يجعلون نفيها تنزيهاً وإثباتها تشبيهاً، ومِنْ نفي حدِّه وعلوِّه على عرشه** وسائر صفاته التي وصف بها نفسه يجعلون نفيها تنزيهاً، ويجعلون إثبات ذلك إثباتاً لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه تجسيماً وتركيباً، فهذا باطل». اهـ.

فهو في هذه العبارة يؤكد على إثبات الحدِّ لله تعالى وكونه جالساً على عرشه مُسَمِّياً ذلك بالعلو على العرش، ويثبت أيضاً التجسيم والتركيب، نعم هو لا يريد أن يعترف مباشرة بذلك كما مرَّ بيانه، ولكنه يقول: إذا أردتم بالجسم هذا المعنى فهو جسم، والحقيقة أنه لا يوجد معنى للجسم إلا هذا. ويقول إذا أردتم بالتركيب هذا المعنى فهو مركب. والحقيقة أنه لا يوجد للتركيب معنى غير ذلك،

وكذلك الحد والجلوس وغيرهما. وما دام لا يوجد معانٍ أخرى غير ما أثبتها هو وغير ما يلزمه بها مخالفوه، فالعجب كل العجب من هذا الأسلوب الغريب في قوله إن أردتم هذا المعنى، أو قوله هذا اللفظ أما أن يراد به هذا المعنى أو هذا أو هذا، والحقيقة أن المعنى المراد يكون في غاية الوضوح، وأن ابن تيمية يعلم بالضبط ما الذي يريده الخصم، فإذن لا فائدة لذكر هذه الاحتمالات البعيدة غير المحتملة إلا خداع قرائه السذج وأتباعه المساكين. فما دام يلتزم المعنى الذي يلزمه به الرازي فلم كل هذا اللف والدوران.

ثم تأمل كيف يسمي من نفى الحد والجلوس والتركيب والجسمية جهمياً، ويستنكر علينا أن نسميه هو مجسماً مع أنه يثبت هذه المعاني لله تعالى، فالحاصل أن كون ابن تيمية مجسماً صحيح، وكون هؤلاء جهمية مجرد إدعاء كاذب.

النص الثاني: التركيب مذهب جماهير الأمة وسلف الأمة، وكذلك الجسمية.

قال ابن تيمية [١/ ٣٤] راداً على قول الرازي «وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض». اهـ.

«فيقال: إن أردت بهذا الكلام أنهم وصفوه بلفظ الأجزاء والأبعاض، وأطلقوا ذلك عليه من غير نفي للمعنى الباطل، وقالوا إنه يتجزأ أو يتبعض وينفصل بعضه عن بعض فهذا ما يعلم أحد من الحنابلة يقوله». اهـ.

لاحظ أن ابن تيمية لم ينف هنا إلا حصول التجزي والانقسام، ولم ينف أصل معنى الانقسام والتركب كما عرّفه الإمام الرازي، بل المفهوم من كلامه أن بعض الحنابلة أطلقوا بالفعل لفظ الجزء والبعض على الله تعالى، كما صرح به هو نفسه في مواضع أخرى من كتبه ثم قال:

«وإن أردتَ أنهم وصفوه بالصفات الخبرية مثل الوجه واليد، وذلك يقتضي التجزئة والتبعيض، أو أنهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسماً والجسم متبعض ومتجزي، وإن لم يقولوا هو جسم، فيقال له: **لا اختصاص للحنابلة بذلك، بل هذا مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمة وأئمتها**». اهـ.

وهذا النص من النصوص القبيحة التي يصرح فيها ابن تيمية كما ترى بأن الله له أبعاض وأجزاء، وأن معنى الجسمية ثابت له. وهو ينفي التلفظ بهذه اللفظة فقط أما معناها فهو ثابت عنده. ثم تأمل كيف ينسب بكل جرأة هذا المذهب إلى جماهير أهل الإسلام وسلف الأمة وأئمتها. فبالله عليك هل رأيت مجسماً ينادي بالتجسيم بمثل هذه الصراحة، ثم يدعي أن هذا المذهب هو عين ما كان السلف يقولون به!؟

ولاحظ كيف يسمي الوجه واليد هنا بالصفات الخبرية، ويسميها في موضع آخر بالصفات العينية كما نبهناك إلى ذلك سابقاً وسوف نورد بعضاً من كلامه في هذا المعنى فيما يلي. ومقصوده بصفات العين أي الأعضاء والأركان كما هو واضح.

النص الثالث: انقسام أجزاء الله بالفعل فقط هو المستحيل عند ابن تيمية.

قال في التأسيس [١/ ٤٦-٤٧]: «وصنف يثبتون هذه الصفات ولا يتعرضونَ للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة لا بنفي ولا إثبات لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه، ويقولون إنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض **وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزيه، بمعنى انفصال شيء منه عن شيء**، وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة وأئمتها وعليه أئمة الفقهاء وأئمة أهل الحديث وأئمة الصوفية وأهل الاتباع المحض من الحنبلية على هذا القول يحافظون على الأقوال المأثورة، **ولا يطلقون على الله نفياً وإثباتاً إلا ما جاء به الأثر وما كان في معناه**». اهـ.

ينفي ابن تيمية الانفصال والتجزي والتبعيض عن الله تعالى بمعنى تفرق الأجزاء بالفعل كما مَرَّ، لا مطلق التجزي والتبعيض.

ثم تأمل كيف يقول أنه لا يجوز نفي ذلك ولا إثباته، ويستثني ما كان في معنى الأثر، والخلاف أصلاً على ما يدعي هو أنه في معنى الأثر وقد أثبتنا نحن



حتى الآن أنه يثبت معاني الجسمية والأبعاض وستثبت فيما يأتي أنه يثبت التحيز والجهة والحركة والمماسة، وكل ذلك لم يأت يه أثر وهو يثبت معناه ولفظه فتأمل.

النص الرابع: معنى الجسم ثابت في حق الله.

قال في التأسيس [١/ ٤٩]: «الوجه الثامن عشر: إن قولك عن الحنابلة وغيرهم أنهم التزموا الأجزاء والابعاض أو ما هو في معناه اصطلاح المتكلمين أو بعضهم.

أما الأول فإن لفظ الأجزاء والأبعاض إذا أريد به أنه يتجزأ أو يتبعض التبعيض والتجزي المعروف بمعنى وقوع ذلك، كما تتجزى أوتتبعض الثياب واللحم وغيرها كأبدان الحيوان، وكما يتجزأ أو يتبعض الحيوان والثمار والخشب والورق ونحو ذلك، وكما يتجزى ويتبعض الحيوان بخروج المني وغيره من العضلات منه، ومن ذلك يولد شبه منه بانفصال جزء منه كمني الرجل ومني المرأة ودمها، **فهذا يمتنع باتفاق المسلمين**. ولم يقل أحد من الحنابلة بل من المسلمين فيما علمنا أنه يتجزى ويتبعض بهذا المعنى. وكذلك لم يقولوا أنه يمكن تجزيه وتبعيضه كما يمكن تبعيض الجبال ونسفها. . .الخ». اهـ.

فابن تيمية هنا ينفي حصول التجزي والتبعيض، وينفي إمكان حصول ذلك بالفعل ومعلوم لدى القارىء أن هذا المعنى الذي ينفيه ابن تيمية دائماً كما هنا، ليس هو الذي ينسبه إليهم الإمام الرازي، والعجب من ابن تيمية حين يجعل المعنى الذي ليس فيه خلاف أصلاً موضع أخذ وردّ ثم يبادر بنفيه، ليوهم القارىء أنه لا يلزمه ما ينسبه إليهم الإمام الرازي، ثم يرجع في نهاية كلامه ويلتزم نفس المعنى الذي نسبه إليهم الرازي، فهذه الطريقة لا تخلو مِنْ مكر وحيلة قبيحة كما ترى، وهذا الأسلوب الهابط لا يناسب اتباعه في علم هو أجل العلوم، أي علم العقائد، بل لا يجوز اتباعه في العلوم مطلقاً. ولكننا نرى ابنَ تيمية يلتزم به ولا يكاد يفارقه. فتعجب، ثم قال ابن تيمية [١/ ٥٠]: «ولم يقل أحد من المسلمين أن الخالق سبحانه يمكن أن يتفرق وينفصل بعضه من بعض، بل هو أحد صمد.

والذين قالوا إنه جسم نوعان:

أحدهما: وهو قول علمائهم أنه جسم لا كالأجسام، كما يقال ذات لا كالذوات وموصوف لا كالموصوفات وقائم بنفسه لا كالقائمات، وشيء لا كالأشياء فهؤلاء يقولون هو في حقيقته ليس مماثلاً لغيره بوجه من الوجوه، لكن هذا إثبات أن له قدراً يتميز به، كما إذا قلنا موصوف، فهو إثبات حقيقة يتميز بها، وهذا من لوازم كل موجود، ولهذا يقولون نعني بأنه جسم أنه قائم بنفسه ونحو ذلك مع قولهم إنه ذو الأبعاد الثلاثة، لأنهم يقولون: لا يعقل موجود إلا هكذا... الخ». اهـ.

هذا القول هو قول ابن تيمية نفسه، وتأمل كيف يدعي بأن كون الله جسماً بهذا المعنى وهو ذو الأبعاد الثلاثة وأن له قدراً أي حجماً معيناً هو لازم لكل موجود، ومعنى ذلك أنه إذا فرض موجود لا يتصف بذلك فهو ليس موجوداً، وهذا هو عين التجسيم ثم قال في ص٥٢: «وأما إن أراد بلفظ الأجزاء والأبعاض ما يريده المتكلمون بلفظ الجسم والتركيب، وهو الذي أراده، فإن الجسم كل جسم عندهم له أبعاض وأجزاء إما بالفعل على قول من يثبت الجوهر الفرد، وإما بالإمكان على قول من ينفيه».

ثم قال: «فإن أردت هذا المعنى فلا ريب أن الحنابلة هم من مثبتة الصفات». اهـ.

إذن هو اعترف بأن الحنابلة يثبتون هذا المعنى لله عزوجل، وهو معنى الجسمية اللازم عنه التركب والتبعض، ويصرح بذلك، وأما قوله بعد ذلك «وهم متفقون على أن له علماً وقدرة وحياة»، فلا محل له هنا. ثم قال بعد ذلك:

«وأما وصفه بالحد والنهاية الذي تقول أنت أنه معنى الجسم فهم فيه كسائر أهل الإثبات على ثلاثة أقوال: منهم من يثبت ذلك كما هو المنقول عن السلف والأئمة، ومنهم من نفى ذلك، ومنهم من لا يتعرض له بنفي ولا إثبات». اهـ.

وهذا تصريح واضح من ابن تيمية بأن الله محدود وله نهاية وأن هذا هو معنى الجسم، وتأمل كيف ينسب ذلك المعنى إلى السلف والأئمة!

النص الخامس: صفات الله وأجزاؤه لا تنعدم.

قال في التأسيس [١/٥٩]: «وكذلك أيضاً لو قبل التفرق والمرض ونحو ذلك من التغيرات والاستحالات التي هي مقدمات للعدم والفناء وأسبابه لم يكن حياً قيوماً صمداً واجب الوجود بنفسه، **لأن هذه الأمور توجب زوال ما هو داخل في مسمى ذاته وعدم ذلك مما هو صفة له أو جزء ولو زال ذلك لم تكن ذاته واجبة الوجود**... الخ. اهـ.

يطلق ابن تيمية القول هنا بأنه يوجد لله صفات وأجزاء لله تعالى وأن هذه الأجزاء لا تنعدم. مع أنه كان قبل ذلك كما ذكرنا نص على عدم جواز إطلاق هذا اللفظ، ولكن لا يضيره أن يطلق اللفظ أو لا يطلقه وهو جازم في إطلاق معنى هذا اللفظ والأصل النظر في المعنى. لا سيما وقد قال بعد ذلك بسطور: «فهذا وأمثاله مما يعلم به تقديسه وتنزهه عن هذه الأمور التي هي عدم ذاته أو عدم ما هو من ذاته، ولهذا كان تنزهه عن ذلك بيناً في الفطرة معروفاً في العقول...». أهـ، فهو ينص هنا على أن ذاته تتجزأ ويتصور لها بعض وإلا فما معنى قوله: «عدم ما هو من ذاته»، وكلمة مِنْ تفيد التبعيض، ولا يجوز أن يقال ربما أراد بها الصفات المعاني نحو القدرة والعلم، لأن هذه لا يقال فيها أنها بعض الذات ولا من الذات بل الذي يقال فيه ذلك هو اليد الجارحة العضو والوجه العضو والساق والرجل، فهذه أعضاء وأجزاء ومن الذات، ومن أثبتها كابن تيمية لزمه إثبات كون الله مركباً. وهذا واضح لا يحتاج إلى زيادة شرح[١].

وانتبه بعد ذلك إلى أن الجسمية والتركب وغير ذلك من معانٍ، لا يلزمنا لكي نعرف أن فلاناً يثبتها أو ينفيها أن نسمع منه صراحة ذلك، بل إذا ذكر ما يفيد معناها فإنه يصح لنا أن نقول إنه يثبتها أو ينفيها، فما بالك إذا زاد على ذلك بأن أثبتها في بعض المواقع كابن تيمية هذا، فهل يبقى بعد ذلك شك في أنه مجسم، فالعبرة بالمعاني لا بالمباني، والكفر والإيمان يترتب على المعاني أكثر من توقفه

---

(١) لمعرفة الدليل لترجيح أن ابن تيمية أراد هذا المعنى بقوله «عدم ما هو من ذاته» نرجو الرجوع إلى ما ذكرهُ في النص الثاني من المسألة الثالثة في هذا الباب.

على الألفاظ. فافهم. وعلى ذلك فإذا قال ابن تيمية: أنا لا أثبت لفظ الجسم مثلاً، ثم رأيناه بعد ذلك يثبت معنى لفظ الجسم، ألا يجوز لنا أن نقول إنه مجسم، وكذلك إذا قال: أنا لا أثبت لفظ التركيب، ثم وجدناه يثبت نفس المعنى الذي يدل عليه لفظ التركيب هذا، أفلا يثبت عند ذلك اعتقاده بأن الله مركب ومتبعض. لا يشك في هذا إلا جاهل أو متعصب.

النص السادس: الوهم والخيال يقبل وصف الله بالتركيب والأجزاء.

قال في التأسيس [١/٩٧]: «بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي اتفقوا على أن الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً أو قائماً بمتحيز وهو الجسم وصفاته. ثم المثبتة قالوا وهذا حق معلوم أيضاً بالأدلة العقلية والشرعية بل بالضرورة، وقالت النفاة: أنه قد يعلم بنوع من دقيق النظر إن هذا باطل.

فالفريقان اتفقوا على أن الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرت أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض وتسميهم المجسمة، فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات». اهـ.

ابن تيمية هنا يحتج على قوة مذهب المجسمة بالقول بأنه لايمكن أن يتصور في الوهم إلا ما كان جسماً وله أبعاض، ولذا فيجب أن يكون الله تعالى جسماً كذلك يمكن تصور وجوده[(١)]. وهذا الاستدلال باطل أصلاً، لأن الوهم والخيال ما هو إلا تجميع وتركيب للصور المدركة عن طريق الحواس أي لصور الأجسام التي تدركها الحواس، فإن الذهن بعد ذلك يأخذ هذه الصور ويجمعها ويفرقها، ولا يصح له عمل إلا بالصور من هذا الباب. والخلاف أصلاً واقع في أن الله تعالى هل هو جسم وله صورة حتى يمكن أن يُتَوَهَّم ويدركه الخيال. ابن تيمية يقول: نعم. ونحن نقول لا. فتأمل.

---

(١) راجع ما ذكرناه عن مذهب ابن تيمية في المعرفة في أوائل الكتاب، من قوله أن المعرفة محصورة في المحسوسات والمتوهمات.

بقليل من التأمل يظهر لك أن كلام ابن تيمية هنا يحتوي على مغالطات، فهو يقول: «إن العقلاء اتفقوا على أن الوهم لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً أو قائماً بمتحيز»، ثم يستدل بذلك على أن الله تعالى إذا كان موجوداً، وهو موجود بالفعل، فيجب أن يكون متحيزاً وذلك لأنه لو لم يكن متحيزاً أي لو لم يكن جسماً لما أمكن للوهم التصديق بوجوده. وهذا الكلام باطل جملة وتفصيلاً. لأن كثيراً من الموجودات أصلاً لا يدرك لها الوهم صورة معينة ولا شكلاً معيناً، ومع ذلك فهي موجودة وعدم إدراك الوهم لها لا يدل على عدم وجودها، بل إن الوهم في الحقيقة لا يستطيع أن يتصرف إلا بالصور الحسية الجسمانية، فالوهم يشترط لكي يعمل أن توجد أجسام وحواس، فوجود الأجسام والحسيات هي شرط عمل الوهم والخيال، هذا هو الصحيح، ولا يجوز أن يقال: لكي يوجد الشيء يجب أن يكون متوهماً، لأن هذا يعني بالضبط أنه لكي يوجد الشيء يجب أن يكون جسماً، وهذه مغالطة بينة.

بل التحقيق، أن الوهم يتخيل ما ليس بجسم ولا له حيز معين، متحيزاً ومجسماً لكي يستطيع أن يتصرف فيه، فمثلاً معلوم أن العدد عبارة عن مفهوم مجرد من الكمية المنفصلة، ولكن الوهم لا يستطيع أن يتصرف في المفاهيم المجردة عن الكميات ولذلك فإنه يتصور العدد نفس الكمية لكي يستطيع بعد ذلك أن يتصرف في الأعداد، فيتصور العدد «واحد» مثلاً كالكرة أو أي جسم من الأجسام، والحقيقة أن الكرة ليست هي عين الواحد، ولكن الواحد يجرد من الكرة ويصبح مفهوماً عقلياً لا صورة متخيلة أو متوهمة.

وهكذا ترى أن الوهم يقلب ما ليس بمادة إلى أمرٍ مادي لكي يستطيع التحرك فيه، فبهذا يظهر لك كيف أن وجود الماديات والجسمانيات هو شرط فِعْلِيَّةِ الخيال والتوهم ولا يجوز أن يقال أن الشيء لكي يوجد يجب أن يكون متوهماً أو متخيلاً فهذا قَلْبٌ للأمور. وهو بالضبط ما يفعله ابن تيمية في كثير من كتبه. فيقول مثلاً أن الانسان لا يستطيع أن يتصور موجوداً ليس جسماً ولا قائماً

بجسم، ويستدل بهذا القول على أن وجود مثل هذا الأمر مستحيل، وهذا تخابط محض[١].

فيقول مثلاً لا يستطيع الإنسان أن يتوهم موجوداً لا داخل ولا خارج العالم، ولذلك يستحيل وجود مثل هذا الشيء، فما دام الله موجوداً، فيجب أن يكون عند ابن تيمية إما خارج أو داخل العالم.

وهذه الطريقة في التفكير تهافت محض، لأن الاستدلال لا يجوز أن يكون مستنداً إلى كون الشيء متوهماً أو غير متوهم[٢]، أي متوهماً ومتخيلاً أو غير متخيَّل ولا متوهم، بل الاستدلال يجب أن يستند إلى كون الشيء معقولاً أو غير معقول. والتعقل ليس هو عين التوهم كما هو ظاهر. فأنت تصدق بالأمور بعقلك لا بوهمك، أي إنك تصدق بأن هذا الأمر حق أو باطل، إذا دلَّك العقل على حقيقته أو بطلانه، ولا يجوز أن تقول إنني لا أصدق بهذا الأمر لأنه غير متخيل ولا متوهم، فهذا تفكير ساذج وباطل. ومَنْ مِنَ الناس يمكنه أن يدعي إنه يستطيع أن يتخيل ذات الله تعالى!! أليس هذا الإدعاء هو الكفر بعينه، والتجسيم بعينه، والتشبيه بعينه؟

فنحن مأمورون بالإيمان والتصديق بالغيب أي بما غاب عن حواسنا وتوهماتنا، ولسنا مأمورين مطلقاً بالإيمان بما غاب عن عقولنا. أي أننا مأمورون بالإيمان بما تدركه عقولنا، ولسنا مأمورين بالتكذيب بما لا يدركه وهمنا. فافهم.

فالحاصل أن ابن تيمية يدعي أن الله إذا كان موجوداً فيجب أن يكون مدركاً بالوهم والخيال. لأن ما لا يدرك بهما فهو غير موجود.

وأما أهل السنة فيقولون إن الله موجود وليس مدركاً بالوهم والخيال، بل أدركنا وجوده بعقولنا، لا بخيالنا.

---

(١) ارجع إلى ما ذكرناه في تلخيصنا لعقيدة ابن تيمية في آخر هذا الكتاب، وإلى الفصل الأول والثاني من الباب الأول.

(٢) ابن تيمية يستعمل أحياناً لفظ التصور بمعنى التوهم، فتنبه.

وعلى كل حال، فهذا النص من ابن تيمية واضح في أنه ينسب صفات الأجسام إلى الله تعالى من التحيز والأجزاء والأبعاض والتجسيم، وهذا يتضمن التركيب كما تعرف.

المسألة الثالثة: الصفات العينية والمعنوية وهي الصفات والأعضاء.

ومعلوم أن ابن تيمية من المثبتين للصفات، ونحن هنا سوف نوضح مسألة في مذهب ابن تيمية لم أرَ أحداً وضحها بتفصيل من أصحابه، بينما هو نفسه قد نصَّ عليها في أكثر من موضع من كتبه.

هذه المسألة هي أن صفات الله تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: صفات معنوية، وهذه مثل القدرة والعلم والحياة، فهي صفات معنوية أي ليست أعياناً وذوات، وليست متحيزة بذاتها بل تحيزها تابع لتحيز الذات التي هي قائمة بها. وهذه الصفات لا يقال فيها أنها أجزاء لله تعالى ولا يقال فيها أنها أبعاض وأركان تتألف منها ذات الله، بل هي معانٍ قائمة بالذات، وهذا القسم سنفرد له باباً خاصاً نبين فيه مذهب ابن تيمية، وفي هذا القسم يقول ابن تيمية بقيام الحوادث في ذات الله لأن بعض هذه الصفات عنده حادثة الأفراد قديمة النوع.

أما القسم الثاني: فهو الصفات العينية، **والمقصود بالصفات العينية أي أمور هي في نفسها أعيان مشار إليها، ولها حيز وذوات بنفسها، وهذه يمكن أن يقال فيها أنها أجزاء للذات الإلهية وأبعاض لها، بل يقال فيها أيضاً أنها أدوات وأعضاء**، ولكن لا بالمعنى الذي يقال على أعضاء المخلوقات كالانسان، فالانسان له يدٌ ورأس ووجه وساق وعين، وهذه الأمور ليست معانٍ قائمة بذات الانسان، بل **هي أعيان تتألف منها ذات الانسان**، إلى هذا الحد لا فرق بين يد الله عند ابن تيمية ويد الانسان، ولا بين عين الله وعين الانسان، ولا بين وجه الله ووجه الانسان، من هذه الحيثية، والفرق بينهما أن هذه الأعضاء الثابتة للانسان يمكن أن تنفك عنه، بمعنى أن الانسان يمكن أن تقطع يده، وتنخلع، وكذلك يمكن أن تقلع عينه وتفقأ، وكذا ساقه ووجهه، وأما يد الله تعالى فلا تنخلع وعينه لا تنقلع وهكذا.

هذا هو حاصل مذهب ابن تيمية في هذه المسألة الفريدة التي لا تجد مَنْ وضحها كما ذكرناه هنا.

ومن البَيّن للقارىء النبيه أن قول ابن تيمية بهذا المعنى إنما هو راجع إلى اعتقاده الذي بيناه سابقاً وهو كون الله تعالى مركباً. واليد التي هي عين أي لها حيز بذاتها ويشار إليها إشارة حسية هي التي يطلق عليها في اللغة اليد الجارحة، والعضو والركن وغير ذلك من الأسماء، فإذا أطلق عليها ابن تيمية هنا اسم العين، فإن هذا الاسم لا يستلزم أنه ينفي معنى العضوية والأركان، ولكنه في الحقيقة يثبته ويقويه ويوضحه. ونحن قد صرنا خبيرين بأسلوب ابن تيمية، فهو لا يريد التصريح هنا بكون يد الله عضواً، لكي لا يلزمه التشنيع وربما التكفير الصريح من خصومه علماء أهل السنة، فلذلك يختار اسماً جديداً ما أنزل الله به من سلطان فيقول يدُ الله عين قائمة بذاتها أي لها حيز بذاتها بخلاف العلم مثلاً فإنه ليس قائماً بذاته بل هو قائم بذات الله، أي إن ذات الله تتصف بصفة معنوية هي العلم، والعلم قائم بذات الله ولا يقال على العلم إنه عين بل هو معنى. أما اليد التي يريدها ابن تيمية فليست هي صفة معنوية بل هي عين وهي بعض الذات وفي جهة من الذات وبما أن الله تعالى يدين عند ابن تيمية فكل من هاتين اليدين في جهة من الأخرى، وبما أن لله تعالى أيضاً وجه فيستحيل أن يكون قائماً في نفس محل اليدين بل في محل آخر من الذات، وهكذا.

وكما ترى أيها القارىء من هذا العرض المجمل لعقيدة ابن تيمية في ذات الله وتركبها، فإن هذا هو عين التركيب الذي نفاه علماء الإسلام عن الله تعالى وابن تيمية يثبته ويدعي كما سترى أن هذه هي عقيدة الإسلام وهي عقيدة السلف والأئمة الكبار؟!

وسوف نورد إليك فيما يلي بعض النصوص التي تثبت هذا المعنى:

النص الأول: صفات الله إما عينية أو معنوية.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٧٥]: «الوجه الثالث والستون: أن يقال: إن الصحابة والتابعين وسائر سلف الأمة وأئمتها، وأئمة أهل

الحديث والفقهاء والصوفية والمتكلمة الصفاتية من الكلابية والكرامية والأشعرية، وغيرهم من طوائف المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم في إثبات هذه الصفات الخبرية». اهـ.

ابن تيمية يتكلم في هذا النص عن أمر أطلق عليه اسم الصفات الخبرية، **والصفات الخبرية هو عَلَمٌ على نحو الوجه والعين والقدم والساق واليد والجَنْب وغيرها من الأمور التي أسندها النص نوعَ إسناد إلى الله عز وجل**. وابن تيمية يقول إن جميع هذه الطوائف التي ذكرها تثبت هذه الصفات أو على الأقل بعضها.

ولكن حتى الآن لم يوضح المعنى الذي تريده كل طائفة من هذه الطوائف بهذه الصفات فإنه من المعلوم أن اليد مثلاً الظاهر منها في الاستعمال العرفي أي بينك وبين من تعرفه من المخلوقات تدل على الجارحة والأداة والعضو المعروف. بغض النظر عن شكله، فكل مخلوق له يده التي لا يماثلها يدٌ غيرها، وكذلك كل مخلوق له وجه لا يماثله وجه غيره، وهكذا. فهل أراد ابن تيمية هذا المعنى في قوله أن كل هذه الطوائف تثبت هذه الصفات لله تعالى.

ونحن نعلم أن اليد مثلاً تطلق في اللغة ويراد بها الدلالة على معنى آخر غير اليد التي وضحناها فيما سبق، فيمكن أن تدل على القدرة وعلى المعونة وعلى النعمة أو على معنى مركب من هذه جميعها ومن غيرها من المعاني، بلا دلالة منها على العضو والجارحة والركن. فهل قصد ابن تيمية من كلامه السابق أن هذه الفرق تثبت اليد على هذا المعنى؟

من الواضح أننا إذا أطلقنا القول بأنه قصد المعنى الأول أو إنه قصد المعنى الثاني سنقع في إشكال، أو على الأصح سنوقعه في إشكال، فإننا نعلم أن الأشعرية مثلاً نفوا اليد الجارحة عن الله تعالى، ونعلم أن الكرامية أثبتوا اليد الجارحة لله تعالى، ونعلم أن بعض الأشاعرة أثبتوا اليد صفة معنى ليست هي عين القدرة، ونصوا على أنها معنى آخر.

فلذلك فإطلاق القول بأنه أراد أياً من هذه المعاني يوقعنا في الغلط عليه.

والتحقيق في فهم كلامه أن نقول: إنه أراد إن هذه الطوائف قد أثبتت لله تعالى أمراً ما يطلق عليه اسم اليد، فهذا القدر هو الذي اتفقت عليه طوائف هذه الفرق.

وكم كنت أتمنى لو أخرج ابن تيمية السلف من الأمة من هذا النزاع[١]، وذلك لأنهم في الحقيقة لم يرد عنهم إلا إطلاق النصوص على الله تعالى على الوجه الذي وردت عليه، ولم يقل واحد منهم إن اليد هي الجارحة، بل الحقيقة أن كثيراً من السلف قد ورد عنهم تأويل الآيات وصرفها عما يتوهمه الغافل ظاهراً لها من التجسيم والتشبيه، وورد عنهم كذلك ذم المشبهة، ولكن هذا الأسلوب هو الذي درج عليه ابن تيمية، وأنّى له أن يتركه، فهو يجعل هذه الحالة التي عليها السلف مبرراً له لكي ينسب إليهم مذهباً باطلاً كما ستراه قريباً. وهذا المنهج بعيد كما ترى عن الإخلاص والإنصاف.

ثم قال ابن تيمية مكملاً كلامه ومفصلاً لمجمل ما مضى: «وبقية الصفاتية النفاة لها في الصفات التي يسمونها الصفات العقلية كالحياة والعلم القدرة، ولكنْ مِنْ هؤلاء الصفاتية من يجعل تلك الصفات الخبرية صفات معنوية أيضاً قائمة بالموصوف مثل هذه، وإنما يفرق بينهما لافتراق الطريق التي به علمت، فتلك علمت مع الخبر الصادق بالعقل، وهذه لم تعرف إلا بالخبر». اهـ.

إذن يشرع ابن تيمية الآن بالتفصيل في بعض المذاهب ويقول إن بعض المذاهب التي ذكرناها سابقاً، يقولون إن اليد صفة معنوية قائمة بالموصوف، كما أن القدرة صفة معنى قائمة بالذات، وكما أن العلم صفة معنى قائمة بذات الله تعالى أيضاً، فكذلك يقولون إن لله صفة معنى تسمى اليد وهي قائمة بذات الله تعالى أيضاً، ومن المعلوم أن هذا هو مذهب الأشعري وبعض أصحابه مثل القاضي الباقلاني وغيره، وهؤلاء لا يترددون في نفي الأعضاء والأركان، ولا يقولون إن يد الله عين من الأعيان بل هي عندهم معنى يقوم بعين الله وذاته.

---

(١) السلف قد وَرَد عنهم كلمات عديدة في نفي التشبيه والأعضاء والأركان، وليس الأمر كما يوهم ابن تيمية في كثير من كتبه أنهم اثبتوا ذلك. نعم يوجد بعض المجسمة من أهل القرون الأولى اثبتوا لله تعالى الأعضاء والأركان، ولكن هؤلاء ليسوا المقصودين بالسلف عندنا بل هم سلف للمجسمة، ولا مانع أن يقصدهم ابن تيمية بكلامه ولكن عليه أن يبين ذلك.

ويسمون هذه الصفة مثلاً بالصفة الخبرية، لأنهم لم يستطيعوا إثباتها لله تعالى إلا لورود نسبتها إلى الله في الأخبار، والعقل لا يستطيع التوصل إلى إثباتها على سبيل الاستقلال، فهذا الاسم راجع إلى الطريقة التي ثبتت بها هذه الصفة عندهم.

وعلى ذلك فحقيقة وجنس صفة اليد عند هؤلاء من جنس صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها، في أنها كلها معانٍ قائمة بالذات. فهل ابن تيمية يوافق هؤلاء على ما قالوا به، وهل هؤلاء عنده يوافقون السلف كما يفهمهم، لنقرأ بقية كلامه حتى نعلم مراده، فقد قال: «وأما السلف والأئمة وأهل الحديث وأئمة الفقهاء والصوفية وطوائف من أهل الكلام فلا يقولون إن هذه من جنس تلك». اهـ.

إذن فالسلف عنده وهذه الطوائف كلها تخالف هؤلاء في قولهم إن اليد مثلاً وغيرها من جنس القدرة والعلم وغيرها في أن هذه الصفات جميعها معان قائمة بالذات، فهذا هو الجنس الذي تشترك هذه الصفات فيه، وعليه فهم يقولون إنه يوجد جنس آخر للصفات فما هو هذا الجنس. سنعرفه من كلامه، ثم قال: «ولا يسمونها أيضاً صفات خبرية، لأن من الصفات المعنوية ما لا يعلم إلا بالخبر أيضاً، فليس هذا مميزاً لها عندهم، ومنهم من يقول هذه معلومة بالعقل أيضاً». اهـ.

إذن فالسلف يخالفون هؤلاء أيضاً لا في أن لليد ونحوها جنساً آخر غير جنس العلم والقدرة وغيرهما، بل يخالفونهم في التسمية أيضاً فلا يطلقون عليها اسم الصفات الخبرية، لما ذكره وهو واضح.

إذن فما دام السلف على زعم ابن تيمية يخالفون هؤلاء في هذين الأمرين، فما هو جنس اليد والوجه والعين والرجل والقدم والساق والجنب، أي ما هي حقيقة هذه الصفات عندهم على زعم ابن تيمية، لنستمع إليه الآن وهو يصرح بمراده، فقد قال مباشرة بعد الكلام السابق [١/ ٧٦]: «وعلى القولين سواءً كانت صفات عينية أو معنوية». اهـ.

إذن فجنس هذه التي أسماها ابن تيمية بالصفات هو أنها أعيان والعين كما تعرف غير المعنى، فأصحاب المذهب الأول كالأشاعرة قالوا إن اليد هي معنى

قائم بالذات، أما الكرامية والمجسمة فقد قالوا إن اليد هي عين من الذات، ولم يقولوا هي قائمة بالذات، وابن تيمية جعل السلف وأهل الحديث من الذين قالوا إن اليد هي عين وليست معنى. هذا هو مذهب السلف كما يزعم ابن تيمية، وعلى التحقيق فهذا هو مذهب ابن تيمية الذي يعكسه على السلف وينسبه إليهم.

ألا ترى أن هذا المعنى الذي ينسبه إلى السلف هو عين القول بأن الله تعالى أبعاضاً وأجزاء وأركاناً وأدوات، وأليس هذا هو عين التركيب والتجسيم ؟! إن المنصف لا يتردد في الجزم بذلك. فكيف يدعي ابن تيمية بأن هذا هو مذهب السلف، وهو في الحقيقة مذهب المجسمة من كرامية وغيرهم. ألا يستدعي هذا التصرف العجب الكبير.

وعلى كل حال، أي سواءً أتعجبت أم لم تتعجب، فتعال نكمل قراءة كلامه فقد قال: «وعلى القولين سواء كانت صفات عينية أو معنوية، فيقال: من المعلوم أن الموجودات في حقنا إما أجسام كالوجه واليد، وإما أعراض كالعلم والقدرة فإن كان من أهل الإثبات متفقين على أن العلم والقدرة ثابت لله على خلاف ما هو ثابت للمخلوق، وإن لم يكن في ذلك نفياً لحقيقته ولا تمثيلاً[1] له بالمخلوق فكذلك إذا قالوا في هذه الصفات إنا نثبتها على خلاف ما هو ثابت للخلق». اهـ.

أي يمكن لهؤلاء أن يقولوا إن اليد ثابتة لله على أنها عين وبعض الذات ومِنَ الذات، ويقولوا أنها ليست مماثلة لأيدي المخلوقات التي هي أيضاً عينٌ وبعض ذواتها ومنها. هذا الكلام وإن استلزم التجسيم الحقيقي ونسبة الأعضاء لله تعالى إلا أن ابن تيمية يقبله. قال بعد ذلك مباشرة: «أو لا فرق بين ثبوت ما هو عَرَضٌ فينا مع كونه غير مماثل للأعراض وبين ما هو جسم فينا مع كونه غير مماثل للأجسام». اهـ.

---

(١) لاحظ أن ابن تيمية لا ينفي في كلامه إلا مماثلة الله للمخلوقات، ولكنه لا ينفي التشبيه، بل يدعي في بعض المواضع إن أصل التشبيه ثابت، وأنه لم يأتِ نصٌّ يذم التشبيه. فتنبه. ولاحظ أنه قال أن أهل الإثبات لا ينفون عن الله حقيقة اليد والوجه وغيرهما، وقد عرفنا أن حقيقة هذه الصفات عنده هي أنها أعيان لا معاني.

يقصد إننا إذا أثبتنا لله تعالى صفة العلم مثلاً، ونحن نعلم أننا متصفون بالعلم، والعلم فينا معنى لا ذات ولا عين، ومع ذلك أثبتناها له عز وجل على الوجه الذي هي ثابتة فينا عليه، أي قلنا إن الله متصف بالعلم وعلمه صفة معنى. ولم يلزم من ذلك أن علمه تعالى مثل علمنا. إذا جاز ذلك في صفات المعاني. فلا فرق بينها وبين صفات الأعيان مثل اليد والرجل وغيرها، فنقول: إذا كانت يدنا عيناً، ووجهنا عيناً، وهكذا، وهذا هو المفهوم من الأعضاء والأركان والأدوات، فلم لا يقال: إن وجه الله عين، لا معنى ويد الله عين لا معنى، وكذلك رجْله وغيرها، وكل هذه الأعيان مِنَ الذات، أي بعضها، وهي معنى الأركان والأعضاء، وهذا لايقتضي مماثلة الله مع المخلوقات. هذا هو شرح عبارة هذا الرجل.

وحاصلها إثبات الأعضاء لله تعالى، مع نفي المماثلة من كل وجه، وهو موافق لما نسبناه إليه من أنه لا ينفي عنه تعالى إلا المماثلة للمخلوقات، أما المشابهة لها من بعض الوجوه، فهذا ثابت عنده.

هذا هو شرح قول ابن تيمية بتفصيل. وهو يعترف فيه بثبوت الأعضاء لله تعالى كما قلنا.

وهذا النص واضح في إثبات هذا المعنى، وسوف يتضح رأيه ومذهبه بتفصيل أكبر في النصوص التالية بتوفيق الله تعالى.

النص الثاني: أعضاء الله ثابتة ولكنها لا تقبل الانفصال كالمخلوق.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس معلقاً على كلام الرازي [١/٩١]: «الوجه التاسع والستون، وهو قوله[١] «معلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال»: إما أن يريد به المعنى الذي يذكره المتكلمة الصفاتية الذين يقولون هذه صفات معنوية كما هو قول الأشعري والقلانسي وطوائف من الكرامية وغيرهم. وهو قول طوائف من الحنبلية وغيرهم. **وإما أن يريد بمعنى أنها أعيان قائمة بأنفسها.**

---

(١) أي قول الإمام الرازي.

فإن أراد به المعنى الأول، فليس هو الذي حكاه عن الحنبلية، فإنه قال: «وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض فهم أيضاً معترفون بأن ذاته مخالفة لسائر الذوات ـ إلى أن قال ـ وأيضاً فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متى تمسكوا بآية أو خبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح صرحوا بأنا نثبت هذا المعنى لله على خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله وجهاً بخلاف وجوه الخلق، ويداً بخلاف أيدي الخلق، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال»[1]. اهـ.

فإذا كان هذا قولَه، فمعلوم أن هذا القول الذي حكاه هو قول من يثبت هذه بالمعنى الذي سماه هو أجزاءً وأبْعاضاً، فتكون هذه صفات قائمة بنفسها كما هي قائمة بنفسها في الشاهد، كما أن العلم والقدرة قائم بغيره في الغائب والشاهد، لكن لا تقبل التفريق والانفصال، كما أن علمه وقدرته لا تقبل الزوال عن ذاته، وإن كان المخلوق يمكن مفارقة ما هو قائم به وما هو منه يمكن مفارقة بعض ذلك بعضاً[2]. فجواز ذلك على المخلوق لا يقتضي جوازه على الخالق، وقد علم أن الخالق ليس مماثلاً للمخلوق. وأن هذه الصفات وإن كانت أعياناً فليست لحماً ولا عصباً ولا دماً ولا نحو ذلك، ولا هي من جنس شيء من المخلوقات». أهـ.

إذن ها هو ابن تيمية يوضح مذهب هؤلاء الذين يناقشهم الإمام الرازي، وحاصل ذلك نوضحه بما يلي:

١ ـ الإمام الرازي يقول بأن هؤلاء الذين يلتزمون الأعضاء والأجزاء من الحنابلة إذا نوقشوا، يقولون إن هذه اليد والوجه ... وغيرها الثابتة لله وإن كانت أعضاءً وأركاناً وأدوات، إلا أنها أعضاء وأجزاء بخلاف ما هو ثابت للخلق. فقال الرازي: هذا الذي تدعونه لا يمكن للوهم حتى أن يقبله فضلاً عن

---

(١) إلى هنا انتهى كلام الرازي.

(٢) نرجو مراجعة ما ذكرناه في النصِّ الخامس من المسألة الأولى من هذا الباب.

العقل. فإن العقل وإن كان ينفي أصل الأعضاء عنه تعالى. إلا أننا إذا تنزلنا معكم إلى المخاطبة بالاستناد إلى الأوهام، فإن هذا الذي قلتم عنه إنه يدٌ هي عضوٌ وركن وجزء وهي ثابتة لله، ومع ذلك ليست كما هي ثابتة للمخلوقات، هذا المعنى لا يقبله الوهم. وكلام الرازي صحيح تماماً لأن معنى العضو واضح، ولا يفهم العضو والركن إلا كما هو للمخلوقات، بغض النظر عن الكيفيات الخاصة لكل مخلوق، ولكن الأصل المشترك بين جميع الأعضاء الثابتة للمخلوقات واضح، وهو معنى العضوية والأركان والأجزاء، هذا المعنى إذا قلتم فيه أنه ثابت لله لا على ما هو للمخلوقات، فإن الحاصل من هذا الكلام أمر لا يقبله الوهم فضلاً عن العقل.

٢ ـ وأما ابن تيمية فيسلم بأن معنى الأعضاء واضح، وأن هذا المعنى هو الذي قصدوه وادعوا أنه ثابت لله عز وجل. ولكنه ادعى أن قول الرازي بأنه مما لا يقبله الوهم، باطل، وهذا توهم وحَيْدَةٌ من ابن تيمية عن كلام الرازي. لأن الذي حكم عليه الرازي، بأنه مما لايقبله الوهم ليس هو مجرد الأعضاء والأركان وإن لم يكن من لحم وعظم، ولكنه مجموع القول منهم بأن اليد عضو ولكنها ليست في معنى العضوية كما هي ثابتة للخلق بل هي أمر آخر. فهذا الأمر الآخر الحاصل من إثبات العضو ونفي أنه مثل ما هو للخلق، هو في الحقيقة أمر يستعصي على العاقل أن يتوهمه. وكلام الرازي صحيح. وكلام ابن تيمية غير صحيح كما رأيت.

وهؤلاء الحنابلة اضطروا إلى هذا القول الذي ألزمهم به الرازي وغيره، لأنهم تبين لهم أن مجرد اليد التي هي عضوٌ بغض النظرعن مادتها وحقيقتها هل هي من لحم ودم أو هي من شيء آخر، لا يليق نسبتها إلى الله تعالى، وعدم جواز نسبة هذا المعنى مطلقاً إلى الله تعالى، هؤلاء سلموا به، ولذلك هربوا منه وقالوا إنها أعضاء لا كأعضاء المخلوقات. فقال لهم الرازي هذا الكلام لا يقبله الوهم، لأن معنى العضو يستلزم ويتضمن الجزء، وهذا قد رفضتموه أنتم، وقولكم عضو لا كالأعضاء يساوي قولكم جزء لا كالأجزاء وبعض لا كالأبعاض ومعلوم أن هذا كلام لا يقبله الوهم.

فهذا هو توضيح معاني كلام الإمام. وكيفية رد ابن تيمية عليه، وأنه لم يحسن الرد.

ولكن الحاصل هنا، أن ابن تيمية قد سلم أن هذا المعنى من اليد الذي قالت به الحنابلة المقصودون، هو معنى الأعضاء والأركان.

٣ ـ ثم تأمل بعد ذلك كيف وضح ابن تيمية الفرق بين يد الله ويد المخلوقات بعد التسليم بأن كلا منهما فيها معنى الأعضاء والأركان. فقد ذكر فرقين اثنين:

الأول: أن يد الله ليست من لحم ودم، ويدُ المخلوقات من لحم ودم.

الثاني: إن يد الله لا تقبل الانفكاك والانخلاع عن ذات الله، كما لا تقبل قدرته الانفكاك عن ذاته. أما يد المخلوق فتقبل الانخلاع عن جسم الانسان، كما يكون متصفاً أحياناً بالقدرة وأحياناً أخرى لا يكون قادراً، فقدرة الإنسان تنفك عنه أيضاً. بخلاف قدرة ويد الله كما مضى.

ومعلوم أن هذه الفروق عامة وتقال أيضاً على عين الله ووجهه ورجله وغير ذلك من الأعضاء التي يثبتها ابن تيمية وغيره من الحنابلة والمجسمة.

وفي هذا الكلام يثبت ابن تيمية المعنى الحقيقي للتركيب كما قررنا في محله.

٤ ـ تأمل ودقق في قول ابن تيمية [١/ ٩٢] : «وإن كان المخلوق يمكن مفارقة ما هو قائم به وما هو منه، يمكن مفارقة بعض ذلك بعضاً، فجواز ذلك على المخلوق لا يقتضي جوازه على الخالق». أهـ. هذا القول يفرق فيه ابن تيمية بين أمرين:

الأول: أطلق عليه عبارة «ما هو قائم به».

والثاني: أطلق عليه عبارة «ما هو منه»، وبعد ما مضى يفهم القارىء النبيه أن الأول يقصد به ابن تيمية صفات المعاني، والثاني الأعضاء، لأن قوله ما هو منه، أي جزء منه. وأن هذين النوعين ثابتان أيضاً للخالق، وإن كان الفرق أن

المخلوق تنفك هذه عنه والخالق لا تنفك عنه، وبهذا يقال ليس كمثل الله تعالى شيء، هذا هو مذهب ابن تيمية. فتنبه وافهم.

٥ ـ ثم تنبه كيف سمى هذه الصفات أعياناً، لا معاني.

هذا كان شرحاً لكلام ابن تيمية، ولنكمل الآن قراءة عبارته حتى نستوثق من رضاه وقبوله لهذه المعاني ونسبته إياها إلى الله تعالى عن ذلك الهراء.

قال ابن تيمية مباشرة بعد ما مضى: «فإذا كان هذا هو القولَ الذي ذكر تنفي الحنابلة، **وأن هذا هو الظاهر فلو كان هذا مما لا يقبله الوهم والخيال، لوجب نفرة من سمع القرآن والحديث عن ذلك من الكفار والمؤمنين**». اهـ.

معنى هذه الفقرة كما يريده ابن تيمية: معنى الأعضاء السابق لو قلنا إنه ينفر منه الخيال والوهم وأن الوهم والخيال لا يقبل هذا المعنى، للزم على ذلك القول بأن الوهم ينفر من القرآن والسنة وذلك لأن هذا المعنى مستمد أصلاً من القرآن والسنة. يريد بذلك ابن تيمية أن يقول إن كون يد الله عضواً ووجهه وعينه ورجله كذلك وساقه، هذا ثابت بالقرآن والسنة، فمن قال بأن الوهم ينفر من ذلك يلزمه القول بالنفرة من الكتاب والسنة.

ومعلوم أن هذا الكلام بناه ابن تيمية على إلزام الرازي بما لا يلزمه. ومع ذلك فإن هذه العبارة واضحة في أن ابن تيمية يقول بالأعضاء والأركان بالمعنى السابق وأن ذلك ثابت لله عزوجل. ثم قال:

«ولوجب أن يكون المشركون يقدحون فيه بأنه جاء بما تنكره الفطرة، ولوجب أن المؤمنين عوامهم وخواصهم يكون عندهم في ذلك شبهة وإشكالاً حتى يسألوا عن ذلك كما وقعت الشبهة عند من سمع ذلك واعتقد نفي هذا المعنى إذ يرى ذلك متناقضاً، ولوجب أن علماء السلف وأئمة الأمة يتكلمون بما ينفي هذا المرض ويزيل هذه الشبهة، ويكون ذلك أعظم الطاعات بل من أكبر الواجبات فلما لم يكن شيء من ذلك علم أن هذا الذي ذكرته عنهم ليس هو مما ينكره الوهم **والخيال**. اهـ.

وكلامه بعد الشرح الماضي واضح بين في الإدعاء بأن كون الله له أعضاء ثابت بالكتاب والسنة، بل هو ينسب ذلك كما ترى إلى السلف وعلماء الأمة.

وهذا الأسلوب من الاستدلال الذي اتبعه ابن تيمية باطل قطعاً، لأنه لو سلمنا عدم كلام السلف في نفي الأعضاء والأركان، لَمَا كان عدم تصريحهم بالنفي دليلاً على اعتقادهم بها لأنهم في الحقيقة يكونون متيقنين من نفيها عن الله تعالى، ولذلك لا يوجد شبهةعند واحد منهم لكي يسأل عنها، وإنما الشبهة تأتي عند الاعتقاد بالأعضاء والأدوات والأركان، وأما مع نفيها عن الله تعالى، فلا شبهة ولأن آيات القرآن لا تدل على ذلك،ومن ادعى أنها دالّة أو مصرحة بذلك فهو محجوج بالأدلة الكثيرة التي وضحها العلماء.

فكيف إذا عرفنا أن السلف قد صرحوا بنفي الأعضاء والأدوات والأركان كما نص عليه الإمام الطحاوي في قوله: «وتعالى الله عن الأركان والأعضاء والأدوات...». فهل يبقى بعد هذا النفي الصريح من هذا الإمام الجليل شك[1]، خصوصاً وقد صرح كبار العلماء بأن عقيدته أجمع عليها أهل السنة. وبعد وقوع الإجماع عليها لا يضرنا إذا خالفها المجسمة والمبتدعة. فافهم.

النص الثالث: الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسماً، وهذا أقرب إلى الفطرة.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٩٣]: «الوجه السبعون: أن جميع الناس من المثبتة والنفاة متفقون على أن هذه المعاني التي حكيناها[2]عن خصمك هي التي تظهر للجمهور ويفهمونها من هذه النصوص من غير إنكار منهم ولا قصور في خيالهم ووهمهم عنها، **والنفاة المعتقدون إنتفاء هذه الصفات العينية** لم يعتقدوا انتفاءها لكونها مردودة في التخيل والتوهم، **لكن اعتقدوا أن العين التي** تكون كذلك هو الجسم، واعتقدوا أن الباري ليس بجسم فنفوا ذلك». هـ.

---

(١) وقد نص عدد لا يحصى من أئمة السلف وعلماء الأمة على نفي الأركان والأعضاء عن الله تعالى، سواءً كانت من لحم وعظم أم من غير ذلك.

(٢) قال محقق الكتاب: الصواب حكيتها.

حاصل هذه الفقرة من كلام ابن تيمية:

١ ـ إن كون يد الله عضواً ووجهه وعينه ورجله وساقه كذلك أي أعضاء هذه يفهمها جمهور الناس من النصوص، ولاينكرون نسبة هذا المعنى إلى الله تعالى.

٢ ـ نفاة الأعضاء عن الله تعالى لم يدَّعوا أنهم لا يستطيعون توهمها، ولكنهم نفوا الأعضاء، لأنها تستلزم كون الله جسماً مركباً، وهو يستغرب ذلك منهم لأنه لا يوجد دليل على نفي الجسمية والتركيب عن الله.

٣ ـ ولاحظ كيف سمى ابن تيمية هذه الصفات صفات عينية أي أمورقائمة بذاتها وهو معنى العضو كما تعلم.

والآن لنكمل كلامه، قال: «ومعلوم أن كون الباري ليس جسماً، ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبديهة ولا بمقدمات قريبة من الفطرة ولا بمقدمات بينة في الفطرة، بل مقدمات فيها خفاء وطول، ليست مقدمات بينة ولا متفقاً على قبولها بين العقلاء». اهـ.

يتكلم ابن تيمية عن القضية التالية «الله ليس جسماً» أي عن نفي الجسمية عن الله، فانظر كيف يدعي أن هذه القضية ليست معلومة لا بالفطرة القريبة ولا بالبعيدة وأن مقدماتها التي يعتمد إثباتها عليها طويلة وخفية، بل ليس متفقاً عليها بين العلماء ومفهوم هذا الكلام أن كون الله جسماً هو الظاهر والقريب من الفطرة وهو الذي قامت عليه الأدلة، ولكننا لا نريد الاستعجال، فلنكمل كلامه: «بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد». اهـ.

إذن المقدمات التي يعتمد عليها في نفي كون الله جسماً ليست فقط خفية وطويلة، بل هي معلومة الفساد بالضرورة، فانظر كيف قال عن مقدمات نفي الجسمية أنها خفية وطويلة ثم ادعى أنها فاسدة معلومة الفساد بالضرورة، لم ننته بعد فقد قال موضحاً حال من أثبت الجسمية لله:

«وطوائف كثيرون من أهل الكلام يقدحون في ذلك كله، ويقولون: بل قامت القواطع العقلية على نقيض هذا المطلوب، **وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا جسماً وما لا يكون جسماً لا يكون معدوماً**[١] . ومن المعلوم أن هذا أقرب إلى الفطرة من الأول». اهـ.

فهكذا يرى ابن تيمية حال نفاة الجسمية ومثبتيها لله عزوجل. ثم وضح رأيه بكل صراحة في نهاية الكلام بأن رأي وقول المجسمة هو الأقرب إلى الفطرة[٢]. وهذا نص صريح كما ترى بالتجسيم والتركيب وغير ذلك من فضائح.

النص الرابع: الله جسم لا تجوز عليه الآفات والفناء.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٩٤] راداً على الإمام الرازي في نفيه التركيب والأعضاء والأدوات عن الله عز وجل: «الوجه الحادي والسبعون: إن هذا الذي حكيته عن هؤلاء الذين قلت (إنهم التزموا الأجزاء والأبعاض) غايته أنهم يثبتون ما هو الموصوف الذي تسميه جسماً، وأنهم لا يجوزون عليه ما يجوز على الأجسام من الفناء والآفات ومضمون ذلك أنه جسم يمتنع عليه أن يوصف بما توصف به سائر الأجسام، بل هو مختلف عنها في الحقيقة». اهـ.

إذن ابن تيمية يصرح بأن هؤلاء الذين ينصرهم هو، يلتزمون الجسمية، ولكنه يحاول تخفيف شناعة قولهم، بالقول بأن ما يلزمهم ليس إلا القول بأن الله جسم، وأما ما يلزم الجسم من الافتقار والحاجة فلم يلتزموا بها. وهذا الكلام في رأي ابن تيمية جائز، وهو في الحقيقة باطل، لأن اللوازم لا تنفك عن الملزوم،

---

(١) كذا في المطبوع، قد سبق التنبيه إلى هذه العبارة من حقها أن تكون كما يلي «وما لا يكون جسماً لا يكون إلا معدوماً» كما هو ظاهر من السياق ومن أسلوب الحصر، ومن الفكرة التي يريد إثباتها. فالظاهر أن كلمة لا سقطت. فتنبه.

(٢) واعلم أن ابن تيمية يرى ويصرح في أكثر من موضع بأن الفطرة من الأدلة الشرعية التي يستند إليها في مجال العقائد. فتنبه.

فإذا سلموا أن الله جسم يجب أن يسلموا بأن له صفات الأجسام، أما أن يقولوا إنه جسم ثم يقولوا إنه لا يتصف بصفات الأجسام فهذا كلام ساقط.

ثم ما معنى القول بأن الله جسم ولكن مختلف عن الأجسام في الحقيقة ؟ أليس هذا الكلام متناقضاً، لأن كلمة الجسم إنما تطلق على ماهية معينة هي الحقيقة والوجود القابل لأبعاد ثلاثة الطول والعرض والارتفاع، والمحدود بالنهايات، أليست هذه هي حقيقة الجسم، إذا كان ذلك صحيحاً وهو صحيح، فأي معنى يبقى للقول بأنه مخالف لسائر الأجسام في الحقيقة. أليس هذا تناقضاً فلا معنى له إلا بوجهين:

الأول: أنه قال إنه جسم، وهو المعتمد، فتثبت له حقيقة الأجسام. وأما قوله لا كالأجسام فيمكن أن يراد به نفي تماثله مع غيره من الأجسام في العوارض. أي بأن يكون أطول وأعرض وله شكل خاص به. وهذا المعنى لا ينفي أصل الجسمية، كما هو ملاحظ بل يثبته. ولكنه لا يوضح العبارة تماماً لأن هذه الأمور من عوارض الحقيقة وليست جزءاً منها.

الثاني: أن يكون قوله إنه جسم حقيقة، ولكن لا يلزمه مثلما يلزم سائر الأجسام من المماسة والجهات والأبعاد والتحرك والانتقال. وهذا الاحتمال غير صحيح، لأن من قال إن الله جسم، أثبت له كما ستعرف جميع هذه اللوازم بل أكثر منها.

ويمكن أن يكون قوله بأن الله جسم مختلف عن الأجسام في الحقيقة أي مجرد كلمة لا يوجد معنى حقيقي تحتها بل قيلت للهروب من التشنيع. وهذا احتمال قريب والأقرب أن يقال إنه يريد بالاختلاف في الحقيقة أي إنه ليس من لحم وعظم مثلاً وليس من حديد، ولا ذهب. .إلخ بل له حقيقة أخرى خاصة به.

وأما زعم ابن تيمية أن هذا الجسم لا يجوز عليه ما يجوز على غيره من النقائص، فهو قول متهافت وهو محض تحكم، لأنه إن سلم أن هذه النقائص، لازمة للجسمية مطلقاً فلا يجوز له نفيها عن الله إذا ثبت كونه جسماً عنده. وإن

اعتقد أنها لا تلزم الجسم من حيث هو جسم فلا داعي لاستدراكها بل الواجب عليه أن يصرح أنه جسم حقيقة.

النص الخامس: الأجسام بينها قدر مشترك وهو الذي يثبته لله.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/٩٦]: «الوجه الثالث والسبعون: **أن الأجسام بينها قدر مشترك وهو جنس المقدار كما يقولون**[١] **ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه**، وبينها قدر مميز وهو حقيقة كل واحد وخصوص ذاته التي امتاز بها عن غيره، كما يعلم أن الجبل والبحر مشتركان في أصل القدر[٢] مع العلم بأن حقيقة الحجر ليست حقيقة الماء»[٣]. اهـ.

في هذه الفقرة يوضح ابن تيمية بالتحديد أخص خصائص الجسم كما نص عليها العلماء وسبق أن وضحناها لك في الفصل الخاص بمسألة الجسمية. وأحببنا أن نورد لك هذا النص هنا لكي ندلل على أن ابن تيمية يقصد تماماً المعاني التي نتكلم نحن عليها. واستمع إليه حين قال بعد ذلك بسطور [١/٩٧]: «بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفي: **اتفقوا على أن الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا متحيزاً أو قائماً بمتحيز، وهو الجسم وصفاته**. ثم المثبتة قالوا: وهذا حق معلوم أيضاً بالأدلة العقلية والشرعية، بل بالضرورة. وقالت النفاة إنه قد يُعْلم بنوع من دقيق النظر أن هذا باطل فالفريقان اتفقوا على أن الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرتَ أنهم يصفونه بالأجزاء والأبعاض وتسميهم المجسمة. **فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات**». اهـ.

من الواضح هنا أن ابن تيمية يتكلم عن نفس المعنى الذي ذكرناه سابقاً، وهو أنه لا يوجد موجود إلا إذا كان جسماً أو قائماً بجسم، فهذا هو الذي قال النفاة فيه إنه قد يعلم ثبوته بالنظر.

---

(١) راجع ما ذكرناه في معنى الجسمية في الفصل الأول من هذا الباب، لنعلم أنه يعرف بالضبط ما الذي يريده نفاة الجسمية، من معنى الجسم، وهذا المعنى لم ينتبه إليه هو هناك.

(٢) القَدْر معناه عند ابن تيمية هنا: الحجم.

(٣) راجع ما ذكرناه لك سابقاً بخصوص مراد ابن تيمية بكلمة الحقيقة.

والإمام الرازي إنما نسب إلى المجسمة أنهم يقولون بأن الله جسم بالحقيقة المذكورة أعلاه، وأنهم يقولون بأن الله مركب من أعضاء وأبعاض. وابن تيمية كما ترى يتكلم عن نفس المعنى ويرجح جانب المجسمة الذين يسميهم المثبتة أي الذين أثبتوا الجسمية لله تعالى وأثبتوا له الأبعاض والجوارح.

النص السادس: ليس في الكتاب ما ينفي الجسمية عن الله ولا يوجد ما ينفي كون صفاته أعراضاً وأجساماً.

قال في الرد على أساس التقديس[١/ ١٠٠]: «ولم يذم أحد من السلف أحداً بأنه مجسم، ولا ذم المجسمة». اهـ.

وهذا فيه أن المجسمة لم يخالفوا السلف، بل ربما يريد بهذا القول إن السلف أنفسهم كانوا مجسمة. ثم قال: «ثم المتكلمون من أهل الإثبات لما ناظروا المعتزلة، تنازعوا في الألفاظ الاصطلاحية، فقال قوم: العلم والقدرة ونحوهما لا تكون إلا عرضاً وصفة حيث كان، فعلم الله وقدرته عرض. وقالوا أيضاً: إن اليد والوجه لا تكون إلا جسماً. فيد الله ووجهه كذلك، والموصوف بهذه الصفات لا يكون إلا جسماً فالله تعالى جسم لا كالأجسام». اهـ.

ومعلوم أن ابن تيمية يتخذ اسم المثبتة على أهل السنة والحديث وأئمة السلف ثم لو تأملنا في قولهم الذي نقله عنهم، لعرفنا أن هذا هو عين قول ابن تيمية نفسه فهو يقول صفات الله كالعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها عبارة عن أمور حادثة قائمة بالذات. وهو معنى قولهم أنها أعراض، أي تعرض لذات الله بعد أن لم تكن. ومعنى قوله أنها حادثة أي تحدث بعد أن لم تكن حادثة. وكذلك قولهم في اليد والوجه أنها أجسام فالأجسام أعيان وقد سبق إثبات أن ابن تيمية يقول بأن يد الله ووجهه أعيان قائمة بذاتها وليست معاني كالعلم والقدرة، فقوله عَيْنُ قولهم.

ثم قال: «قالوا: وهذا مما لا يمكن النزاع فيه إذا فهم المعنى المراد بذلك، **لكن أي محذور في ذلك، وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساماً وأعراضاً. فنفي المعاني الثابتة بالشرع بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال**». اهـ.

وهذا تصريح في غاية الوضوح بأن الله جسم وأن صفاته أجسام كاليد والوجه والعين، وأعراض كالعلم والقدرة وغيرها[١]. وهذا هو حقيقة قول ابن تيمية كما تنضح به كتبه.

ثم انظر إليه يصرح بكل جرأة بـأن الشرع لم ينف كون الله جسماً، وكذلك العقل لم ينف ذلك ولم ينف كون صفاته أجساماً وأعياناً أو أعراضاً حادثة. واستغرب.

والحقيقة أن النصوص التي تثبت أن ابن تيمية يعتقد بأن الله تعالى جسم هي عينها تثبت أنه يعتقد فيه التركيب. وقد أوردنا على كل منها طرفاً كافياً وكل النصوص تدل على كلا المعنيين لتلازمهما كما هو واضح. واعلم أن كتب ابن تيمية مليئة بالنصوص الدالة على التجسيم والتشبيه، **ولكن كتاب الرد على أساس التقديس هو وكر المجسمة على التحقيق كما قال الإمام العلامة محمد زاهد الكوثري**. ونحن لم نذكر جميع ما فيه من بلايا وشنائع، وما زلنا بانتظار طباعته كاملاً ليظهر أصحاب هذا الرجل ـ أي ابن تيمية ـ عن شنائعهم كاملة. وسوف يكون لنا معه حينذاك جولة أخرى بتوفيق الله تعالى.



---

(١) سيأتي الكلام مفصلاً عن الصفات المعاني وهي التي يدعي ابن تيمية أنها حادثة الآحاد قديمة النوع، وهو مراده بقوله إنها أعراض، يبني ذلك على جواز حلول وقيام الحوادث بالذات الإلهية!؟

الفصل الثالث

في أن الله تعالى محدود من جميع الجهات عند ابن تيمية

وضحنا فيما سبق أن ابن تيمية يقول بأنّ الله تعالى جسم وأنه تعالى مركب أي له جهات وأعضاء، وأن صفاته نوعان: الأول صفات معنوية، والثاني صفات عينية.

وفي هذا الفصل سوف نفصِّلُ في بيان معتقد ابن تيمية في إثبات أن الله تعالى محدود من جميع الجهات لا من جهة التحت فقط، بل من سائر الجهات الستة.

وحاصل ما يقوله ابن تيمية في هذه المسألة انه لما ثبت أن الله تعالى جسم أي له أبعاد ثلاثة، وثبت أن له أعضاء عينية تتركب منها ذاته، فلا بد أنْ يكون الحيِّز الذي يحوي الله تعالى محدوداً، أي متناهياً، إذ لا يمكن أن نتوهم ولا أن نتخيل جسماً ممتداً في الابعاد إلى ما لا نهاية له، فكل جسم له نهايات من سائر الجهات[1]، والله جسم، فيجب إذن أن يكون متناهياً من حيث الذات من سائر الجهات أي أن ذاته ليست منتشرة وممتدة في سائر الأحياز والأمكنة، بل لها حيز معين ومكان معين تنتهي اليه وتطمئن فيه.

وفيما يلي سنورد النصوص الكافية من غير تطويل في إثبات وتوضيح هذه العقيدة التي يعتقدها ابن تيمية.

---

(١) قال ابن تيمية ناصّاً على أنّ الاجسام لا يمكن أن تكون غير متناهية من حيث الأبعاد، التأسيس [١/ ٢٨٥]: «بل الأجسام تستحيل مع قبول الانقسام، فلا يقبل شيء منها انقساماً لا يتناهى، كما أنها إذا كثرت وعظمت تنتهي إلى حد تقف عنده ولا تذهب إلى أبعاد لا تتناهى». اهـ.

مسألة في معنى الحد:

سنوضح في هذه المسألة كيف يفهم ابن تيمية معنى لفظ الحدّ، وذلك لأن الأصل الذي يجب تمهيده قبل الكلام على رأي ابن تيمية في مسألة الحد اثباتاً أو نفياً، هو تبيين ما هو المعنى المراد بالحد عنده بالضبط.

نقل ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٤٤١] عن الإمام الخطابي من كتابه «الرسالة الناصحة» كلاماً يبين فيه استحالة اتصاف الله تعالى بالمكان والحد، فالإمام الخطابي المتوفى سنة ٣٨٨هـ تقريباً يقرر هذه العقيدة ناصاً عليها، وذاكراً انها هي عقيدة الإسلام. ومن ضمن ما نقله عنه ابن تيمية قول الإمام الخطابي صاحب كتاب معالم السنن.

«ومما يجب أن يعلم في هذا الباب ويحكم القول فيه، أنه لا يجوز أن يعتمد في الصفات إلا الأحاديث المشهورة، إذ قد ثبت صحة أسانيدها وعدالة ناقليها، فإن قوماً من أهل الحديث قد تعلقوا منها بألفاظ لا تصح من طريق السند، وإنما هي من رواية المفاريد والشواذ، فجعلوها أصلاً في الصفات وأدخلوها في جملتها، كحديث الشفاعة، وما روي فيه من قوله ﷺ «فأعود إلى ربي فأجده بمكانه، أو في مكانه» فزعموا على هذا المعنى أن لله تعالى مكاناً تعالى الله عن ذلك... الخ». اهـ.

فأنت ترى أيها القارىء أن الإمام الخطابي الذي سبق ابن تيمية بأكثر من ثلاثمائة عام ينفي المكان عن الله تعالى، أي يقول إن الله تعالى يستحيل أن يكون في مكان أوْ لَهُ مكان. وهذا الأمر يخالفه فيه ابن تيمية، ويدعي بكل جسارة أن السلف الصالح أجمعوا على أن الله موجود في مكان أو على مكان وهو العرش، وأن لله حيزاً هو قدره وحجمه. والإمام الخطابي شهد له المتقدمون والمتأخرون بالعلم والتحقيق وأنه من علماء المسلمين المتبعين. ولنستمع إليه في بقية كلامه كما ينقله عنه ابن تيمية في الموضع الذي ذكرناه لك. قال: «ومن هذا الباب أن

قوماً منهم[١] زعموا أن لله حداً. وكان أعلى ما احتجوا به في ذلك حكاية عن ابن المبارك قال علي بن الحسن بن شقيق: قلت لابن المبارك نعرف ربنا بحدّ، أو نثبته بحد ؟ فقال: نعم بحد. فجعلوه أصلاً في هذا الباب، وزادوا الحد في صفاته، تعالى الله عن ذلك». أهـ.

فتأمل كلام هذا الإمام الكبير إذ يقول أن طائفة من المنتسبين للحديث تثبت الحد لله تعالى، وتحتج برواية لابن المبارك، وكأن ابن المبارك رجل معصوم. وحتى لو كان معصوماً فربما كانت الرواية عنه غلطاً عليه، أو أراد بالحد معنى آخر.

ومعلوم أن قول الخطابي بأن هؤلاء زادوا الحد في صفات الله، أي قالوا إن لله حداً. ولا يقصد الإمام الخطابي مطلقاً أنهم قصدوا أن الله موصوف بصفة معنى اسمها الحد، كما هو العلم صفة معنى والقدرة صفة معنى، فلم يقصد مطلقاً الرد على من قال بذلك، لأنه بكل بساطة لا يوجد أحد قال بأن حدَّ الله تعالى هو عبارة عن صفة معنى قائمة بذاته. بل من أثبت الحد إنما أثبته نهاية للذات فطرف الذات الذي تنتهي عنده هو حدٌّ لها، هذا هو معنى قولهم بإثبات الحد وهذا هو عين المعنى الذي ينفيه الإمام الخطابي، وهو عين المعنى الذي سترى ابن تيمية يثبته. ولهذا تكلم الإمام الخطابي قبل ذلك كما رأيت عن الذين أثبتوا لله تعالى المكان، وقال إن هؤلاء بعض أهل الحديث، ثم قال إن قوماً من هؤلاء أنفسهم أثبتوا الحد لله تعالى، ومَنْ أثبت المكان لله تعالى يلزمه بلا شك إثبات الحد بمعنى محدودية الذات ووجود حجم معين لها وحدود محيطة بها.

فهذا هو المعنى الوحيد الذي أثبته هؤلاء المجسمة لله تعالى، ومن هؤلاء أبو سعيد الدارمي وابن كرام وغيرهم من المجسمة الذين لم يفصلهم زمان كبير عن زمان الإمام الخطابي، فإنه من المنطقي أن يكون كلامه هذا ردّاً على هؤلاء

---

(١) أي من أهل الحديث، وهؤلاء هم المجسمة الذين ينتسبون إلى الحديث، ويسميهم ابن تيمية بأهل الحديث أو المثبتة أو السلف.

وعلى مَنْ قال بقولهم. ولا يوجد أي احتمال آخر يمكن أن يقصده هؤلاء بالحد أو يمكن أن يفهمه الخطابي من قولهم بالحد إلا هذا المعنى. ثم قال الإمام الخطابي ردّاً عليهم [١/ ٤٤٢]: «**وسبيل هؤلاء عافانا الله وإياهم أن يعلموا أن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلا من كتاب أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس كائناً من كان عَلَتْ درجته أو نزلت، تقدم زمانه أو تأخر. لأنها لا تدرك من طريق القياس والاجتهاد، فيكون فيها لقائل مقال، ولناظر مجال**». أهـ.

فتفكر في هذه المعاني الجليلة التي من حقها أن تكتب بماء الذهب. ثم قال الإمام الخطابي: «على أن هذه الحكاية قد رويت لنا أنه قيل له: أتعرف ربنا بجد ؟ قال: نعم بجد (بالجيم) لا بالحاء». اهـ.

أقول: وقد روى الإمام البيهقي هذه الحادثة عن ابن المبارك في كتابه الأسماء والصفات ص٤٢٧ بتعليق الإمام الكوثري كما يلي: «وأخبرنا أبو عبد الله قال: سمعت أبا جعفر بن صالح بن هانىء يقول سمعت محمد بن نعيم يقول سمعت الحسن بن الصباح البزار يقول سمعت علي بن الحسن يقول سألت عبد الله بن المبارك قلت: كيف نعرف ربنا ؟ قال: في السماء السابعة على عرشه. قلت: فإن الجهمية تقول: هو هذا. قال: إنا لا نقول كما قالت الجهمية، نقول: هو هو. قلت: بحد ؟ قال: إي والله بحد. لفظ حديث محمد بن صالح». اهـ.

وعلق الإمام البيهقي على هذه الرواية فقال: «قال الشيخ أحمد بن الحسين البيهقي: إنما أراد عبدالله بالحد، حَدَّ السمع وهو أن خبر الصادق ورد بأنه على العرش استوى، فهو على عرشه كما أخبر. وقصد بذلك تكذيب الجهمية فيما زعموا أنه بكل مكان. وحكايته تدل على مراده والله أعلم». اهـ.

يريد الإمام البيهقي أن مراد ابن المبارك بالحد هو الدليل لا نهاية الذات وطرفها كما فهمه المجسمة. وعلق الإمام الكوثري على كلمة ابن المبارك فقال: ولفظ «في السماء السابعة» لم يرد في الكتاب ولا في السنة، فيجل مقداره[١] أن

(١) أي مقدار ابن المبارك.

ينطق بما لم يَرِد، ولو مؤولاً، وكذا لفظ «على العرش» بدون «استوى» ولعل بعض الرواة غيَّر وبدل رواية بالمعنى». اهـ وهو كلام قوي.

وأكمل الإمام الخطابي ردَّه على أولئك المجسمة كما نقله عنه ابن تيمية في الموضع المذكور من الرد على أساس التقديس فقال: «وزعم بعضهم أنه جائز أن يقال له تعالى حد لا كالحدود، كما نقول يدٌ لا كالأيدي فيقال له: إنما أحوجنا إلى أن نقول يد لا كالأيدي، لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة فلزم قبولها ولم يجز ردّها. فأين ذكر الحد في الكتاب والسنة حتى نقول: حدّ لا كالحدود كما نقول يـد لا كالأيدي؟! أرأيت إن قال جاهل رأس لا كالرؤوس قياساً على قولنا يد لا كالأيدي، هل تكون الحجة عليه إلا نظير ما ذكرناه في الحد من أنه لما جاء ذكر اليد وجب القول به ولما لم يجيء ذكر الرأس لم يجز القول به». اهـ.

هذا هو نهاية قول الإمام الخطابي، أوردناه لك هنا لنفاسته، وللمعاني الجليلة التي تجدها فيه خصوصاً أنه من إمام كبير مثل الإمام الخطابي. وقبل أن نورد لك ما الذي علقه ابن تيمية على هذا الكلام، نحب أن نلخص لك ما هو المراد بكلمة الحد كما نص عليه أهل اللغة.

معنى الحد في اللغة:

قال الإمام أحمد بن فارس في كتاب مجمل اللغة «الحَدُّ: الحاجزُ بين الشيئين». اهـ.

وقال العلامة ابن منظور في اللسان: «الحَدُّ: الفصلُ بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود، وفصل ما بين كل شيئين: حَدٌّ بينهما. ومنتهى كل شيء: حَدُّه. ومنه أحد حدود الأرضين وحدود الحرم».

وقال: «وفلانٌ حديدُ فلان إذا كان داره إلى جانب داره أو أرضه إلى جنب أرضه».

وقال: «وحَدَّ الشيءَ من غيره يَحُدُّه حدّاً وحَدَّه: ميزه. وحَدُّ كل شيء منتهاه لأنه يردّه ويمنعه عن التمادي». اهـ.

وذكر صاحبُ القاموس قريباً من هذا.

فهذه هي أهم المعاني التي تستخدم فيها كلمة الحَدِّ. والذي يهمنا هنا منها معنيان:

الأول: الحدّ بمعنى منتهى الشيء أي طرفه، وبناءً عليه يقال هذا قرب هذا أي حدّه قريب منه في المسافة.

الثاني: تمييز الشيء إما بالقول أو بالتعقل أو بالفعل.

ومن هذا يتضح لك أيها القارىء أن الحد الذي كان الإمام الخطابي ينفيه يستحيل أن يكون هو بمعنى التميز، وإلا لكان الخطابي قائلاً بوحدة الوجود أو الحلول والاتحاد وهو مستحيل. فالحدّ الذي نفاه إذن هو أن يكون لله تعالى نهاية، أي يكون لذاته طرف ونهاية حتى يقال الله بجنب العرش أو بجنب فلان وقربه. هذا المعنى مستحيل على الله تعالى لأنه لا يمكن إثباته إلا لما كان جسماً، ومعلوم أن الخطابي وغيره من أهل السنة ينفون هذا المعنى عن الله تعالى، وهذا الكلام واضح. فالمجسمة من أهل الحديث كانوا يثبتون لله حدّاً بهذا المعنى[1]، ولذلك كانوا يقولون إنه مماسٌّ لعرشه، أو إنه بقرب العرش إلى غير ذلك من الأقوال الباطلة. ونفس هذا المعنى نفاه أهل السنة ومنهم الخطابي رحمه الله تعالى.

والآن، لنا أن نتساءل ما هو موقف ابن تيمية من هذا كله وهل هو مع الخطابي أو مع غير الخطابي، وكيف فسر ابن تيمية كلام الخطابي، هذا ما سنوضحه لك فيما يلي باختصار.

قال ابن تيمية تعليقاً على كلام الخطابي السابق في الرد على الأساس [١/ ٤٤٢]: «قلت: أهل الإثبات المنازعون للخطابي وذويه يجيبون عن هذا بوجوه». اهـ.

---

(١) أي بمعنى النهاية والطرف، لا بمعنى التعريف والوصف الدال على الماهية والحقيقة.

إذن فابن تيمية يقف مع الذين سماهم هو بأهل الإثبات ضد الإمام الخطابي، وتذكر أن هؤلاء هم الذين يرد عليهم الإمام الخطابي ووصفهم بأنهم بعض أهل الحديث، قد بيَّنَّا نحن أن هؤلاء هم نفس المجسمة، لأن هؤلاء هم القائلون بالمكان والحد لله تعالى. ويفهم أيضاً من كلام ابن تيمية أن الإمام الخطابي ليس موافقاً لهؤلاء، بل هو مخالف له موافق لذويه، ومَنْ هم ذوو ـ أي أصحاب ـ الخطابي، إنهم الأشاعرة والماتريدية، وهم أهل السنة. إذن الخطاب الآن بدأت أطرافه تتحدد بوضوح، إنهم أهل السنة من الأشاعرة ومن وافقهم ووافقوه في هذا الأصل، من طرف، والمجسمة ومَنْ أيدهم مِنْ طرف آخر. والمتكلم باسم الأولين الإمام الخطابي، والمتكلم باسم الآخرين ابن تيمية. فتنبه لهذا ولا تغرَّنَّك الكلمات الفضفاضة، ولنستمع الآن إلى كيفية ردِّ ابن تيمية على كلام الخطابي، قال:

«أحدها: أن هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا: إن له صفة هي «الحدّ» كما توهمه هذا الرادُّ عليهم[1]، وهذا لم يقله أحد ولا يقوله عاقل، فإن هذا الكلام لا حقيقة له، إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات كما وصف باليد والعلم صفة معينة يقال لها الحدّ». اهـ.

في الحقيقة إن هذه العبارة من أعجب العبارات التي قرأتها لابن تيمية، وهي مثلما تقول لصاحبك هل شربت الشاي، فيقول لك، لا لم يأت أخي. فالسؤال عن أمر والجواب عن أمر آخر لا علاقة له البتة بالسؤال. وهكذا فالخطابي يتكلم عن أمر وابن تيمية يرد عليه في أمر لم يخطر أصلاً في باله، وبيان ذلك كما يلي:

ـ لقد مَرَّ ووضحنا أنّ الخطابي ينفي الحدّ عن الله بمعنى أن يكون لله تعالى نهاية وطرف تنتهي عنده ذاته لتبدأ ذوات خلقه، وهذا مثل أن تقول حد البلد

---

(١) تأمل أيها القارىء أسلوب ابن تيمية في الإشارة إلى الإمام الخطابي، وهو أسلوب فيه استخفاف واستهانة بهذا الإمام الكبير لتعرف كيف يتعامل ابن تيمية مع مخالفيه وإن كانوا أجلَّ وأعظم منه بمراحل، بل هو لا يذكر إذا ذكروا.

الفلاني هو كذا، وبعد هذا الحد ينتهي البلد ليبدأ بلد آخر. فهذا المعنى من الحد ينفيه الإمام الخطابي ويرد على مَنْ أثبته من المجسمة.

ــ أما ابن تيمية فيقول: إن الخطابي توهم أن الحدَّ الذي أثبتوه هو بمعنى الصفة القائمة بالذات كقيام العلم مثلاً. وهذا المعنى الذي يفترضه ابن تيمية لم يخطر ببال الخطابي ولا في بال أحد من المجسمة. فكيف يجوز ابن تيمية أن يحمل كلام الخطابي على هذا المعنى وهو غير محتمل أصلاً ؟! هذا عجيب عند العقلاء، ولكنه أسلوب عادي عند ابن تيمية، وقد سبق أن بينا أمثلة على هذا الأسلوب أثناء كلامنا على التركيب وقدم العالم والتجسيم، وسيأتي أمثلة أخرى في كل باب وفصل من فصول هذا الكتاب. وهذا الأسلوب يتبعه ابن تيمية ليوهم القارىء أن المخالف عندما ينفي أو يثبت فإنه يتكلم عن معنى غير المعنى المراد عند ابن تيمية وأصحابه المجسمة، أو ليوهم القراء أن المخالف لم يفهم حقيقة قولهم ولهذا يرد عليهم، لينتج بالتالي أنه لو عرف ما يريدون لم يخالفهم. وهذا الأسلوب غريب عجيب، سفسطائي لا يليق بمن يسمى بشيخ الإسلام ادعاءاً أن يتبعه. ولكن هذا الأسلوب في الواقع هو أساس كبير يستند عليه ابن تيمية في مناقشة خصومه والتمويه وسلب عقول أتباعه الجهلة الذين لا يعلمون حقيقة أقوال خصومه من أهل السنة.

ــ وقد صرح ابن تيمية أن هذا المعنى للحد الذي افترض أن الإمام الخطابي قصده، لم يقل به عاقل لأنه لا حقيقة له، والسؤال هنا، إذا كنت يا ابن تيمية تعلم أن هذا المعنى للحد لم يقل به عاقل، فلم زعمت أن هذا هو المعنى الذي قصده وفهمه الخطابي ونفاه، هل الإمام الخطابي عندك يا ابن تيمية ليس من جملة العقلاء؟! أم إن هذا هو أسلوبك القبيح تغرِّرُ به أتباعك، وتظن أنه يفعل نفس التأثير مع أهل الحق وأتباعه، إذا كنت تعتقد ذلك فاعلم أن مَنْ شمَّ رائحة الحق الذي يتمسك به أهل الحق لا يغتر بالمغالطات التي تصدر من فيك، فكيف من تحقق فيه.

ــ إذا استند ابن تيمية في اعتقاده هذا إلى قول الإمام الخطابي «وزادوا الحدَّ في صفاته»، فليعلم أن هذه العبارة لا يفهم منها المعنى الذي رمى إليه، خصوصاً بعد أن عرفنا أن الخطابي يرد على المجسِّمَة، وأنه يرد على أناس معينين هو يعرفهم وابن تيمية يعرفهم كما نعرفهم نحن، والوحيدون الذين لا يعرفونهم هم أتباع ابن تيمية! وليعلم بعد ذلك أن قول الإمام الخطابي هذا يجري مجرى قول العلماء عندما يصفون مذهب المجسمة فيقولون: انهم وصفوه بالجسمية والأعضاء والحيز والجهة والحركة وغير ذلك من قبائح، فزادوا هذه الأمور في صفاته. فهل هذا القول يعني أنهم يقولون بصفات قائمة بالله اسمها الجسمية والجهة والأعضاء والحيز وغير ذلك، بالطبع لا تدل على ذلك، ولكنهم يقصدون أن هؤلاء المجسمة قالوا: بأن الله جسم، وله أعضاء وأنه متحيز وأنه في جهة من خلقه وأنه يتحرك وينتقل من محل إلى آخر وهكذا إذا قلنا إنهم وصفوه بالحد، فإن ذلك يعني أنهم جعلوا لذاته نهاية وحداً وغاية. هذا هو المفهوم من كلامهم لا كما يصوره ابن تيمية.

ونحن وإن كنا أطلنا في توضيح هذه المغالطة التي تعمَّدها ابن تيمية، إلا أن هذا التفصيل يفيد القارىء في اكتساب خبرة كبيرة الفائدة يستطيع بها أن يفهم ابن تيمية، ويحدد مقصده من كلامه وأساليبه المختلفة.

والآن لنكمل كلام ابن تيمية لنعرف ما الذي يريده بكلمة الحدّ، فقد قال [١/ ٤٤٢]: «وإنما الحدّ ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره». اهـ.

إذن هذا هو المعنى الذي يفهمه من الحد، فهو يقول إن الحد صادق على معنيين، الأول الصفة الخاصة، والثاني القَدْرُ. أما الصفة فما يقصده ابن تيمية منها معلوم، وسيأتي، **وأما القَدْرُ فهو عند ابن تيمية بمعنى الحجم والمساحة والحدود بمعنى النهايات**. ولعلك تستغرب هذا الفهم ولكنا نقول: إن ابن تيمية يثبت لله تعالى كلًا من هذين المعنيين، فيقول لله صفات تميزه عن غيره وحجم ومساحة يتحدد ويتميز بهما أيضاً كما ستفهم من كلامه. فقد قال بعد ذلك مباشرة: «كما هو المعروف في لفظ الحد في الموجودات، فيقال: حد الإنسان، وحد كذا، وهي من الصفات المميزة له.

ويقال حدّ الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له. ولفظ الحدِّ في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك». أهـ.

إذن ها هو ابن تيمية ينص على أن الحد له معنيان أو أمران يصدق عليهما الأول هو الصفة الخاصة بالشيء، والثاني الجهات والجوانب المميزة أي النهايات والأطراف.

واعلم أن ابن تيمية عندما يثبت الحد لله تعالى فإنه يثبت هذين المعنيين في حقه تعالى، بل هو يريد بالحدِّ أصالة المعنى الثاني لأن هذا هو المتبادر إلى الفهم منه، وهذا هو معنى قوله إن هذا المعنى أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك، أي والعرف الشرعي الخاص. ومعلوم أن اللفظ إذا أطلق فإنه يفهم منه المتبادر وهو المشهور والحقيقة اللغوية، والحد بمعنى الصفة إنما هو حقيقة منطقية لا يفهمها هؤلاء المجسمة ولا يقولون بها، وكذلك ابن تيمية، فالحاصل أنه لا يقصد إلا المعنى الثاني أساساً. فافهم.

والمعنى الأول للحد عند ابن تيمية يسميه الصفة، والمعنى الثاني عنده يسميه القَدْرَ، فكل محل أثبت فيه القَدْرَ لله فإنه إنما يثبت الحد والجهة والحيز والجسمية لأن هذه المعاني لا تنفك عن الحجم الذي هو القدر.

ثم قال ابن تيمية: «ولما كان الجهمية يقولون بما مضمونه: إن الخالق لا يتميز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميز بها، ويجحدون قدره». اهـ.

إذن الجهمية عند ابن تيمية وقعوا في محظورين ومخالفتين للحق:

الأولى: نفيهم للصفات.

الثانيـة: نفيهم للقدر أي الحجم.

وهذا يدلك على أن ابن تيمية يريد بكلمة القدْر معنى الحجم والمحدودية.

ونحن نسلم أنه إذا كان الجهمية ينفون صفات الله تعالى فعلاً، فهم يخالفون الصواب وأما إذا نفوا القَدْر (الحجم)، فهذا صحيح، ولكن يلزم النظر فيما أثبتون بعد ذلك، فإنهم إما أن يقولوا بوحدة الوجود أي إن الله والكون واحد، أو الحلول

والاتحاد، أي أن الله حلَّ واتحد في المخلوقات، وهذان القولان باطلان. وإما أن يقولوا إنه تعالى موجود وجوداً لائقاً به بلا حجم ولا حد، وأنه متصف بصفات لائقة به ليست من جنس صفات الأجسام، فإذا قالوا بهذا فقد أصابوا، لأنهم يفرون حينذاك من شناعتين الأولى التجسيم، والثانية الحلول والاتحاد أو وحدة الوجود.

واعلم أنّ أهل السنة يثبتون لله تعالى القَدْر، ويقولون إن الله تعالى عظيم القدر ولكنهم لا يريدون بالقدر معنى الحجم والحدّ كما يريده ابن تيمية، بل يريدون به عظمة الذات اللائقة بها بلا توهم شيء من الصور المعينة ولا غير المعينة.

ثم تكلم ابن تيمية بعدما مَرّ بكلام فيه إلزامات باطلة للمعتزلة وغيرهم وتفسيرات باطلة لأقوالهم، ونحن قد وضحنا فيما مرّ الأساس الذي به تنحلُّ الإشكالات التي يثيرها بكلامه هذا.

وبهذا يتضح ما الذي يريده ابن تيمية بالضبط بلفظ الحد، وبلفظ القدر وبغيرها من ألفاظ. ومجرد فهم معاني الكلمات التي يستعملها تنفضح عقائده بتوفيق الله تعالى.

وسوف نورد فيما يلي نصوصاً كافية توضح حقيقة عقيدة ابن تيمية في محدودية الله.

النص الأول: يوجد خلاف في اثبات الحدِّ والجهة والنهاية والتحيز لله تعالى.

قال في التأسيس [٢/١١١]: «وأما المقام الثاني فهو مقام من يسلم له أنه **فوق العرش وهو متحيز وله حدّ ونهاية، ويطلق عليه أيضاً لفظ الجهة**، فإن أهل الإثبات متنازعون في إثبات لفظ الجهة، وفي ذلك نزاع بين أصحاب الإمام أحمد وغيرهم، كما أنهم متنازعون في اسم الحد أيضاً وفي ذلك نزاع بين أصحاب الإمام أحمد وغيرهم». اهـ.

أقول: يثبت ابن تيمية هنا وجود نزاع في إطلاق لفظ ومعنى الحد على الله تعالى بين أصحاب الإمام أحمد وغيرهم، وابن تيمية يعتبر أهل الإثبات **يشملون**

أصحاب أحمد وغيرهم، فلذلك قال إنه يوجد خلاف بينهم في إثبات الحد على الله تعالى.

وهذه المسألة هي من أصول العقائد، ومن العقائد الكبرى التي لا يجوز الخلاف فيها أصلاً، ومع ذلك نرى هنا ابن تيمية يورد ويثبت وجود الخلاف بين هؤلاء من يسميهم ويطلق عليهم اسم أهل الإثبات كأنه يورد خلافاً في مسألة فقهية. فتعجب.

وسترى بعد ذلك كيف ينقل ابن تيمية عن بعض أكابر هؤلاء أي أهل الإثبات؟! أنه أحياناً يثبت الحد والجهة وأحياناً أخرى ينفيها، يرجح في كل مرة أحد الأمرين على الآخر بترجيحات لا قيمة لها من ناحية فقهية فكيف في أصول الدين؟! ولكن هذه هي طريقة أهل الإثبات؟!!

وقد أردنا من إيراد هذا النص أن نري القارىء أن ابن تيمية ينقل وجود خلاف بين أهل الإثبات !! في مثل هذه المسألة، وسوف نعرف بعد ذلك رأي ابن تيمية الحقيقي ورأي غيره من أهل الإثبات في هذه الصفة نفياً أو إثباتاً. واعلم الآن أن مراده بأهل الإثبات هم المجسمة على اختلاف فرقهم، فهذا هو مصطلحه الذي يتبعه في كتبه. فتنبه.

ولكن لا تنسَ أيها القارىء ما ذكرناه لك من القاعدة الكلية في مثل هذه الألفاظ، أقصد الجسم والحيز والجهة والحد وغير ذلك مما ستراه.

وتأمل هنا في كلام ابن تيمية لتدرك معنى الحد عنده، فهو نفس معنى النهاية، أي نهاية امتداد وانتشار الذات في الأبعاد والجهات.

النص الثاني: لله حدٌّ في نفسه ولكن العباد لا يعرفون حقيقة هذا الحدّ.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/١٦٣]: «**وهذا المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حدٍّ لله في نفسه قد بينوا مع ذلك أنَّ العباد لا يحدُّونه ولا يدركونه، ولهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس، فإنهم نفوا أنْ يحدَّ أحد الله كما ذكره حنبل عنه في كتاب السنة، والمحنة، وقد رواه الخلال في كتاب**

السنة: أخبرني عبد الله بن حنبل حدثني أبي حنبل بن إسحاق، قال قال عمي: نحن نؤمن بالله عز وجل على عرشه كيف شاء وكما شاء بلا حدٍّ ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد. . . إلخ». اهـ.

أقول: وشرح هذا النص كما يريده ابن تيمية كما يلي:

يخبرنا ابن تيمية أنه قد روي عن أحمد بن حنبل روايات مختلفة في الظاهر فبعضها ينفي الحد عن الله تعالى، والآخر يثبته ضمناً. ويوفق ابن تيمية بين هذه الروايات فيقول: إذا نظرنا في ذات الله فإن لها حدّاً ويجب أن يكون لها حدٌّ، أي نهاية في كل جهة من الجهات، يتوقف عنده امتدادها. وهذا الحد هو حدود ذات الله، التي ينتهي إليها حجمه. هذا بالنظر إلى ذات الله.

أما بالنظر إلى معرفتنا بهذا الحد وهذه النهايات، أي هل نعرف نحن هذه الحدود والنهايات، فالجواب لا قطعاً. فالحدود ثابتة لذات الله، ولكن علمنا بها منفي.

فإذن، الروايات التي وردت عن أحمد بإثبات الحد، كان أحمد ملاحظاً فيها ذات الله، وغير ملتفت إلى تعلق علمنا بهذا الحد، أما الروايات التي وردت عن أحمد وينفي فيها الحد عنه تعالى فإنه في الحقيقة ينفي علمنا وادراكنا بهذه الحدود. أي أننا لا نعرف كم تمتد ذات الله من جهة الفوق ولا من سائر الجهات أي لا نعرف أبعاد الذات الإلهية، وعدم معرفتنا بمقدار هذه الأبعاد لا ينفي وجودها في ذاتها، ولا ينفي محدودية الذات الإلٰهية.

هذا هو حاصل تفسير ابن تيمية لكلام أحمد بن حنبل. ومن الواضح الجلي أن يكون ابن تيمية موافقاً لأحمد في هذا الاعتقاد ومرجحاً له على غيره. وهذا ما ستراه جلياً بنص ابن تيمية كما سنورده.

النص الثالث: أئمة الأمة ألفاظهم فيها إثبات الأبعاض والتركيب والحدّ.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/١٠٩]: «وأما سلف الأمة وأئمتها ومَنْ اتبعهم، فألفاظهم فيها أنه فوق العرش، وفيها إثبات الصفات الخبرية التي يعبر

هؤلاء المتكلمون عنها بأنها أبعاض وأنها تقتضي التركيب والانقسام[١]، وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا: لله حدّ، وأن ذلك لا يعلمه غيره». اهـ.

أقول: ينقل ابن تيمية هنا أيضاً عن أئمة السلف أنهم يقولون إن لله حدّاً وإن ذلك الحد غير معلوم لغير الله. وأنا لا أدري من الذين يقصدهم بقوله أئمة السلف، فإن قَصَدَ ابنَ المبارك، فقد وضَّح الإمامُ البيهقي في كتاب الأسماء والصفات ما يقصده عبدالله بن المبارك بقوله بحد، في حق الله تعالى، وحتى على فرض ثبوت أن ابن المبارك يريد بالحد نفس المعنى الذي يريده ابن تيمية وغيره من المجسمة، فمتى صار قول واحد من السلف هو قول السلف أجمعين، ومتى صار قولُ واحدٍ حجةً في أصول الدين، إلا إذا قالوا إن عبد الله بن المبارك معصوم، هذا كله على فرض أنه أراد بالحد نفس المعنى الذي أراده هؤلاء، وهذا غير مسلم.

ونحن هنا لا نريد الردَّ على ابن تيمية في ادعاءاته فلهذا بتوفيق الله محل آخر، ولكن السؤال هنا هل ثبت فعلاً عن غير عبد الله بن المبارك منالسلف بروايات مسندة إثبات الحد لله تعالى ؟! أقول: إنه لم يثبت ذلك مطلقاً، وأنّى لواحد من هؤلاء المجسمة الإتيان برواية صالحة عن واحد غيره.

وأما الروايات التي يوردونها عن أحمد بن حنبل، فلو ثبتت عنه فإنه ليس بحجة من الله تعالى على خلقه، لا سيما إذا زاد أمراً من عنده في حق الله تعالى، مع أننا نكاد نجزم أن أغلب هذه الروايات ـ إذا لم تكن كلها ـ فهي مدسوسة عليه من أصحاب المجسمة. وبالله التوفيق.

فالحاصل من ذلك كله أن إثبات الحدّ لم يثبت عن السلف، والروايات الواردة عن بعضهم في ذلك مختلف في معناها، ويكفيك أن أصحاب أحمد أنفسهم اختلفوا فيها كما ستراه. ولكن في المقابل فإنه ثبت عن كثير من علماء السلف نفي الحدود مطلقاً بلا شرط كما في العقيدة الطحاوية وما روي عن ابن

---

(١) وقد مرَّ بيان رأي ابن تيمية مفصلاً في الفصل الخاص بالتركيب.

حبان وغيره من المتقدمين. وبهذه الإشارة المختصرة تعرف ما هو الأثبت والأقوى.

النص الرابع: أبو يعلى يثبت الحد لله من جهة التحت، وابن تيمية من جميع الجهات الستة.

في أثناء كلام ابن تيمية عن الذين تكلموا في الحد، ذكر رأي القاضي أبي يعلى، ومعلوم أن هذا من المجسمة، ولكننا سنتبين أن درجة تجسيم أبي يعلى أقل بدرجات من تجسيم ابن تيمية.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٧١]: «وكان القاضي أبو يعلى ينكر الحد ثم رجع إلى الإقرار به، وكذلك لفظ الجهة».

أقول: فبهذا الرجوع إلى إثبات الحد لله، يكون القاضي قد رجع في حكم ابن تيمية إلى عقيدة السلف. فتأمل، ثم يحق لنا التعجب من هذا المنهج الذي يتبعه القاضي أبو يعلى ويسمح له مرة بإثبات الحدّ ومرة بنفيه وفي كل مرة يدعي بكل جرأة أن هذا هو عقيدة السلف!

قال ابن تيمية موضحاً مذهب القاضي أبي يعلى: «قال في كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات، في كلامه على حديث العباس بن عبدالمطلب والاستواء على العرش:

فإذا ثبت أنه على العرش، فالعرش في جهة وهو على عرشه، وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع إطلاق الجهة عليه، والصواب جواز القول بذلك، لأن أحمد قد أثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش، وأثبت أنه في السماء، وكل مَنْ أثبت هذا أثبت الجهة، وهم أصحاب ابن كرام وابن منده الأصبهاني المحدث». اهـ.

أقول: في هذا النص ينص القاضي أبو يعلى على أن أحمد قائل بالجهة لله تعالى، وذلك لأنهم يعتقدون أن استواء الله على العرش معناه الجلوس، والجالس والمجلوس عليه أي العرش يجب كونهما في نفس الجهة، إذ يستحيل أن تجلس

على كرسي هو يكون في الشمال وأنت في الشرق مثلًا، بل إذا كان الكرسي في الشمال يجب أن تكون أيضاً في الشمال لكي تجلس عليه. وهكذا تتحدد جهة الله تبعاً لجهة العرش، لأنهم كما ترى أولا يعرفون أن العرش في جهة الفوق، ثم يجعلون جهة الله تابعة لجهة العرش فهو في جهة الفوق لأن العرش في جهة الفوق.

فماذا لو كان العرش في جهة على يمين العالم أو يساره أو تحت العالم فأين يكون الله حينذاك ؟!

وعلى كل الأحوال، فهم يثبتون أيضاً كون الله في جهة. ومع أننا في هذا الفصل لا نتكلم على الجهة لله، بل على الحد، ولكن اضطررنا هنا إلى ذكر هذه العجالة لما بين الأمرين من الترابط.

ونكمل الآن كلام القاضي وتعليق ابن تيمية عليه.

«قال القاضي: وإذا ثبت استواؤه وأنه في جهة، وأن ذلك من صفات الذات، فهل يجوز اطلاق الحدّ عليه؟».

أقول: هنا يشرع القاضي أبو يعلى كما ينقله عنه ابن تيمية في بيان الأقوال عندهم في إثبات الحد أو نفيه، فالكلام على الحد تابع للكلام على الجهة، وكذلك فالكلام على الجهة تابع للكلام على الحد.

قال: «قد أطلق أحمد القول بذلك في رواية المروذي».

أقول: ينقل القاضي أبو يعلى عن أحمد أنه قد أثبت كون الله له حد كما رواه عنه المروذي، ثم قال: «فقد أطلق أحمد القول بإثبات الحد لله».

أقول: أي كما في رواية المروذي المذكور. قال: «وقد نفاه في رواية حنبل، فقال: نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد.

فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة، وهو الحد الذي يعلمه خلقه، والموضع الذي أطلقه محمول على معنيين:

أحدهما: أنه تعالى في جهة مخصوصة، وليس هو تعالى ذاهباً في الجهات بل خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل جهة. وهذا معنى قول أحمد: له حد لا يعلمه إلا هو.

والثاني: أنه على صفة يبين بها عن غيره ويتميز، ولهذا سمي البواب حداداً لأنه يمنع غيره غن الدخول، فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له في أخص صفاته». اهـ.

أقول: هكذا يفسر هذا القاضي تفصيل مسألة الحد عندهم، وهكذا يخرج أقوال أحمد بن حنبل في هذه المسألة الخطيرة، هكذا بكل بساطة ويسر، بل إن الكلام عنده في هذه المسألة أيسر من الكلام على مسألة فقهية، فكل مستنده هو ما قاله أحمد في رواية فلان وما ذكره في رواية أخرى. لا يوجد عنده مستند من كتاب أو سنة أو عقل، على كل حال، فلنكمل قراءة رأي هذا القاضي: «**قال: وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا، ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرناه**».

أقول: **إذن القاضي أوَّلاً كان ينفي الحدَّ عن الله تعالى، ثم تبين له عن طريق الروايات الواردة عن أحمد أنه يجب وصفه تعالى بالحد. فاستقر رأي القاضي في النهاية على أن الله تعالى محدود من جهة التحت، أي من تحته ونهاية هذه النهاية هي التي تلاقي حد العرش من أعلى.**

أما الجهات الأخرى لذات الله، أي فوقه ويمينه ويساره وأمامه وخلفه فهل يوجد حد لله في هذه الجهات ؟!

القاضي يقول: لا، يمتنع أن يكون لله حد في هذه الجهات، فالحد الثابت له إنما هو من جهة التحت فقط. أما الجهات الأخرى فلا، فهو ذاهب في تلك الجهات وممتد بلا نهاية ولا حد. هذا هو ما يعتقده القاضي في الذات الإلهية، وذلك كله بناءً على استمداده من كلامٍ مروي عن أحمد!!

ولست أدري، لماذا لم يفترض القاضي أن العرش الذي يجلس عليه الله يجب أن يكون له مستندٌ من جهة الخلف ؟! فإن الكرسي أي عرش الملوك في

الدنيا يوجد لها مستند من الخلف ليتكىء الملك عليه بظهره فيرتاح، وهذا أكمل مما لو لم يكن لها مستند. فما الذي أوقف القاضي عن القول بهذا المستند الظهريِّ؟

إن القاضي أبا يعلى ينفي ولا شك هذا المستند والمتكأ الظهري، لأنه يعتقد أن الله تعالى ذاهب في الجهات كلها أي فوق ويمين ويسار وأمام وخلف إلى الما لا نهاية، فلا يوجد خلف الله مستند يتكىء إليه، بل يوجد تحته فقط العرش ؟!

وعندي، إنه كان الواجب على القاضي التوقف في هذا المستند الظهري وعدم الجزم بنفيه لما أنه لم يرد على نفيه دليل ؟ والأصل وجوده بناءً على قياس العرش الإلهي على عرش الملوك في الدنيا فيلزم أن يكون لله تعالى حد من جهة الخلف ؟! فهذا هو اللائق بمذهبه.

أقول: هذا الكلام كله كان تفسيراً وشرحاً لما يعتقده القاضي أبو يعلى وقد يقول قائل، فنحن لا نريد الكلام على معتقد القاضي أبي يعلى، بل المراد هو بيان عقيدة ابن تيمية، فما علاقة ما مضى بعقيدة ابن تيمية ؟ نقول له: لا تستعجل، فإننا قد ذكرنا مذهب القاضي أبي يعلى تمهيداً فقط لبيان مذهب ابن تيمية، وذلك لما بينهما من نقاط التقاء.

ولكي تتأكد أيها القارىء من صحة كلامنا هذا، فتعال نكمل معاً قراءة تعليق ابن تيمية على كلام القاضي أبي يعلى المار ذكره والذي علقنا نحن عليه فيما مضى:

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٧٤] مباشرة بعد كلام القاضي أبي يعلى الذي نقلناه آنفاً: «فهذا رجوع منه إلى القول بإثبات الحد، لكن اختلف في ذلك كلامه فقال هنا: ويجب أن يحمل على[1] اختلاف كلام أحمد في أثبات الحد على اختلاف حالين:

---

(١) الظاهر أن كلمة على هنا زائدة إذ لا معنى لها: ويؤيد هذا الكلام النص الذي ننقله لاحقاً من الرد على أساس التقديس [١/ ٤٣٧].

فالموضع الذي قال: إنه على العرش بحد، معناه ما حاذى العرش من ذاته فهو حدٌّ له وجهة له.

والموضع الذي قال: هو على العرش بغير حد، معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش وهي الفوق والخلف والأمام والميمنة والميسرة. وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهة التحت تحاذي العرش بما قد يثبت من الدليل، والعرش محدود، فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد وجهة، وليس كذلك فيما عداه، لأنه لا يحاذي ما هو محدود بل هو مارٌّ في الميمنة والميسرة والفوق والأمام والخلف إلى غير غاية.

فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة، وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات ولم تحاذ جميع الذات لأنه لا نهاية لها». أهـ. كلام القاضي.

أقول: هذا هو نهاية كلام القاضي أبي يعلى في ذات الله تعالى، فهي محدودة فقط من جهة التحت أي محدودة بالعرش، أما سائر الجهات الخمس الأخرى فهي غير محدودة بشيء، بل هي ممتدة في الجهات وذاهبة فيها بلا نهاية.

ورأي القاضي هذا قد وضحناه نحن قبل قليل. ولكن حتى الآن لم نوضح رأي ابن تيمية، فهل يوافق ابن تيمية القاضي أبا يعلى في هذا القول ويقول بأن الله تعالى محدود من جهة التحت فقط بينما هو غير محدود من باقي الجهات، وهل يرضى بهذا المذهب قولاً له.

أقول: ابن تيمية يخالف القاضي أبا يعلى في هذا القول، ويعتبره انحرافاً عن قول أحمد، ويعدّه تفسيراً غلطاً لمعنى قول أحمد. فقد قال مباشرة بعد نقله لعبارة القاضي المتقدمة التي فسر فيها قول أحمد أو قولي أحمد.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٧٤]: «قلت: هذا الذي ذكره في تفسير كلام أحمد ليس بصواب، بل كلام أحمد كما قال أولاً، حيث نفاه نفى تحديد الحادِّ له وعِلْمَهُ بحدِّه، وحيث أثبته أثبته في نفسه. ولفظ الحد يقال على حقيقة

المحدود: صفة أو قدراً أو مجموعهما. ويقال على العلم والقول الدال على المحدود».

أقول: يخالف ابن تيمية كما ترى قول القاضي بأن أحمد يقصد أن الله تعالى محدود من جهة التحت فقط، وابن تيمية يخالف هذا التفسير، ليس لأنه ينفي كون الله تعالى محدوداً من جهة التحت، بل لأنه كما رأيناه سابقاً يرى أن التفسير الصحيح لقول أحمد هو: أن ذات الله تعالى محدودة في نفسها، ولكننا لا نعلم هذه الحدود.

واطلاق القول بمحدودية الذات في نفسها يعني أنها محدودة من جميع الجهات لا من جهة واحدة فقط، كما ادعى القاضي أبو يعلى بناءً على فهمه لقول أحمد.

فالخلاف الذي بين ابن تيمية إذن وبين القاضي هو في الجهات الخمس الأخرى، أي الفوق واليمين واليسار والأمام والخلف، هذه الجهات هل ذات الله محدودة فيها، أوْ لا، بل هي ذاهبة في الأبعاد وممتدة في الجهات إلى ما لا نهاية.

فالقاضي يرى أنها غير محدودة بل هي ذاهبة في الجهات إلى ما لا نهاية. وابن تيمية يخالفه ويرى أنها في ذاتها محدودة ولكنا لا نعلم حدها، بل الذي نعلمه هو حدها من جهة التحت فقط، وهذا الحد هو العرش. وبيان قول ابن تيمية من كلامه كما يلي:

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٧٤]: «وأما ما ذكره القاضي من إثبات الحد من ناحية العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه، وهو قول طائفة من أهل الإثبات، والجمهور على خلافه، وهو الصواب». اهـ.

أقول: كما ترى، فإن ابن تيمية يرى أن قول الجمهور هو الصواب، وقول الجمهور هو خلاف قول القاضي أبي يعلى، والقاضي يعتقد أن ذات الله غير محدودة من الجهات الخمس المذكورة، فيكون قول الجمهور الذي صوبه ابن تيمية

هو أن ذات الله محدودة من جميع الجهات لا من جهة التحت فقط بل من سائر الجهات الستة. قال: وهو الصواب.

فتأمل. فهذا هو قول ابن تيمية الذي لم أرَ أحداً مِنْ أصحابه مَنْ وضحه كما وضحناه نحن هنا. وبالله التوفيق.

النص الخامس: الله محدود حداً مطلقاً من سائر الجهات، لا مِن جهة التحت فقط.

سنورد هنا نفس نص القاضي أبي يعلى الذي علقنا عليه في النقطة السابقة، ولكن الجديد هنا هو ما ذكره ابن تيمية كتعليق على هذا الكلام فقد تكلم ابن تيمية على كلام القاضي أكثر من مرة، أوردنا احداها سابقاً وذكرنا رأي ابن تيمية في كلام القاضي، وها هنا سنورد كلام القاضي مرة أخرى ونذكر تعليق ابن تيمية عليه، فهو في هذا المحل يزيد في توضيح ما شرحناه من رأيه في محدودية الله من كل الجهات لا من جهة التحت فقط وهي الجهة التي تحاذي العرش من الله.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٤٣٧] ناقلًا كلام القاضي أبي يعلى: «قال: وقد منعنا من اطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا، ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرناه.

ثم قال: ويجب أنْ يحمل اختلاف كلام أحمد في إثبات الحد على اختلاف حالتين، فالموضع الذي قال: إنه على العرش بحد، معناه أنما[١] حاذى العرش من ذاته هو حدٌ له وجهة له، والموضع الذي قال: هو على العرش بغير حد، معناه ما عدى الجهة المحاذية للعرش، وهي الفوق والخلف والأمام واليمنة واليسرة.

وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهة التحت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل؟! والعرش محدود، **فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد وجهة، وليس كذلك فيما عداه، لأنه لا يحاذي ما هو**

---

(١) أي «أنَّ ما» بمعنى أنَّ الذي.

محدود، بل هو مارٌّ في اليمنة واليسرة والفوق والأمام والخلف إلى غير غاية. فلذلك لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة.

وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات، ولم تحاذ جميع الذات لأنه لا نهاية لها». اهـ.

أقول: هذا هو كلام القاضي أبي يعلى وتفسيره لكلام أحمد كما مرَّ معنا توضيحه سابقاً، والعجب ممن يتخذ مجرد كلام أحمد بل رواياتٍ عنه أساساً لإقامة عقائد وأصول عقائد في هذا الموضوع الخطير، هل هذا هو منهج السلف الذي يدعوننا إليه ؟! إننا نجل السلف عن مثل هذا الخبط والتخليط، وعن مثل هذا الجهل والتجهيل. أقول، وحتى لو كان السلف يفكرون بمثل هذه الطريقة لما لزمنا أن نتبعهم في هذا التخليط.

وسوف نورد الآن كلام ابن تيمية وتعليقه على كلام أبي يعلى قال ابن تيمية مباشرة بعد عبارة أبي يعلى السابقة وتعليقاً عليها في التأسيس [١/ ٤٣٧]: «قلت: هذا الذي جمع به بين كلامي أحمد، وأثبت الحد والجهة من ناحية العرش والتحت دون الجهات الخمس، يخالف ما فسر به كلام احمد أولاً من التفسير المطابق لصريح ألفاظه حيث قال فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة، وهو الذي يعلمه خلقه. والموضع الذي أطلقه محمول على معنيين:

أحدهما: يقال على جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات، وهذا معنى قول أحمد: حد لا يعلمه إلا هو.

والثاني: أنه على صفة يبين بها عن غيره ويتميز، فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك في أخص صفاته.

قال: وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا، ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرناه.

فهذا القول الوسط من أقوال القاضي الثلاثة هو المطابق لكلام أحمد وغيره من الأئمة[١].

وقد قال: إنه تعالى في جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات.

وهذا معنى قول أحمد: حد لا يعلمه إلا هو. ولو كان مراد أحمد رحمه الله الحد من جهة العرش فقط لكان ذلك معلوماً لعباده، فإنهم قد عرفوا أن حده من هذه الجهة هو العرش، فعلم أنّ الحد الذي لا يعلمونه مطلق لا يختص بجهة العرش». اهـ.

أقول: إذن فهذا هو ابن تيمية يخبرنا بنص صريح واضح عن عقيدته في الحد لله، فالله عنده محدود من سائر الجهات لا من جهة العرش فقط، فأبو يعلى غلط وبالغ في الغلط حين اعتقد أن الله ذاهب في الجهات الخمس بلا غاية ولا نهاية ولا حد، بل الصحيح هو أن الله محدود ومُنْتَهٍ من سائر الجهات الست!

هذه العقيدة هي التي يدعي ابن تيمية أن السلف والصحابة والتابعين وسائر العلماء المبرزين قد قالوا بها. فتأمل.

ولا أظن أن أحداً من أتباع هذا الرجل يستطيع أن يدعي أننا لم نفهم مراد ابن تيمية على الحقيقة، أو أننا أوّلنا كلامَه، أو قطعناه عن قيوده فها هو نص كلامه أمامهم بطوله وعرضه يوضح لهم بلسانه ما هي عقيدته بصراحة ووضوح.

فلم يبق بعد هذا التوضيح أمام الإنسان، إلا أن يقول هذا حق فيكون مجسماً لله تعالى، أو يقول هذا باطل فيكون منزهاً لـه تعالى وعلى عقيدة الإسلام.

ونرجو من القارىء الكريم أن يتمعن مرة أخرى في كلام ابن تيمية السابق ليلاحظ ما يلي:

---

(١) هذه العبارة كلام لابن تيمية، يوضح فيه رأيَه.

ـ قول ابن تيمية تعليقاً على كلام القاضي «فهذا القول. . .الخ». يريد به القول بأن الله محدود من سائر الجهات لا من جهة واحدة فقط، وأمّا نفي الحدّ فإنه نفي لعلمنا نحن بالحدود من الجهات الخمسة الأخرى، أما من جهة العرش فحدُّ ذاته هو العرش.

ـ ويبين ذلك الفهم قوله «وقد قال إنه تعالى في جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات» أي إن ذات الله لها حجم ومقدار معين، ولا يجوز أن يقال إن مقدار وحجم الله لا نهاية له بل له نهاية وحدّ. فهذا القول هو القول الذي ارتضاه ابن تيمية تفسيراً وشرحاً لكلام الإمام أحمد. مع أننا نجزم أن أحمد لم يرد المعنى الذي قال به القاضي أبو يعلى، ولا المعنى الذي قال به خلفه ابن تيمية، بل كل واحد منهما يحاول إرجاع شذوذه وغريب عقائده إلى الإمام أحمد ليحببوا الناس في ما يقولون.

ـ وانظر في قول ابن تيمية «ولو كان مراد أحمد رحمه الله الحدَّ من جهة العرش فقط لكان ذلك معلوماً لعباده، فإنهم قد عرفوا أن حدَّه من هذه الجهة هو العرش»، فهذا تصريح بأن الله محدود وتوجد نهاية لذاته تعالى في كل الجهات، ومن جهة التحت والسفل حدُّه هو العرش. ويدعي ابن تيمية بكل جرأة أن كل العباد يعرفون أن الله محدود من هذه الجهة، ولكن الخلاف على الجهات الخمسة الأخرى، وهو يدعي أن الله محدود منها أيضاً كما علمتَ ولكننا لا نعلم ما هي حدوده تعالى من الجهات الخمسة، بخلاف جهة التحت فإن حدَّه فيها هو العرش.

وهذا القول هو قول المجسمة والكرامية كما علمتَ، ولكن ابن تيمية لا يكتفي بأن يكون قولاً لهؤلاء بل إنه ينسبه بكل جرأة إلى عباد الله.

ـ ثم تأمل في جملته الأخيرة «فعلم أن الحد الذي لا يعلمونه مطلق، لا يختص بجهة العرش» لتعرف أنه يقصد بالضبط المعنى الذي وضحناه لك فيما سبق وهو أن ذات الله تعالى لها حدود ونهايات من سائر الجهات، ومن الواضح أنه يتكلم عن حجم ومسافة ومساحة لذات الله.

وأنا لا أدري هل يستطيع أتباع هذا الرجل أن يدافعوا عنه ويقولوا إنه لا يثبت الحدّ، بل أطلقه وأراد منه معنى آخر ؟ فهذا القول يصبح بعد هذا البيان محض هوى وتعنت. ولا يبقى لهم بعد ذلك إلا أن يتابعوه في هذه العقيدة فيصرحوا بالتجسيم والتشبيه، أو يخالفوه فيحفظوا إيمانهم وينضمون إلى جماهير علماء الإسلام في العقيدة الصافية وهي تنزيه الله تعالى عن مطلق الحد في ذاته وصفاته.

النص السادس: ابن تيمية ينسب للإمام أحمد إثبات الحدّ لله تعالى.

قال ابن تيمية في درء التعارض المطبوع على هامش المنهاج [٢/ ١٨] وفي [١/ ٢٥٦] من طبعة دار الكتب العلمية في خمسة مجلدات: «فقول أحمد: إنه ينظر إليهم ويكلمهم كيف شاء وإذا شاء. وقوله: هو على العرش كيف شاء وكما شاء.

وقوله: هو على العرش بلا حد، كما قال «ثم استوى على العرش» كيف شاء، المشيئة إليه والاستطاعة له، ليس كمثله شيء.

يبين[١] أن نظره وتكليمه وعلوه على العرش واستواءه على العرش مما يتعلق بمشيئته واستطاعته.

وقوله بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد، نفي إحاطة علم الخلق به، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه إلا بما أخبر عن نفسه لتبين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته، كما قال الشافعي في خطبة الرسالة الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه وفوق ما يصف به خلقه. ولهذا قال أحمد: لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية. فنفى أن يدرك له حد أو غاية.

فهذا أصح القولين في تفسير الإدراك، **وقد بسط الكلام على شرح هذا الكلام في غير هذا الموضع**». اهـ.

---

(١) هنا زيادة في طبعة دار الكتب العلمية «قلت وهو خالق كل شيء وهو كما وصف نفسه سميع بصير شيء، يبين. . .الخ». اهـ.

أقول: ابن تيمية يقرر هنا نفس المعنى السابق الذي نقلناه عنه وشرحناه في كتاب التأسيس، وفي العبارة الأخيرة أظنه يعزو في شرح وبيان هذا الكلام إلى ما نقلناه عنه آنفاً من التأسيس. فهو يؤكد ويصرّ على إرادة هذا المعنى، مما يؤكدُ أنه ليس سبق قلم منه كما يدعي بعض أتباعه.

وفي هذه الفقرة يعيد ابن تيمية شرح عبارة الإمام أحمد بنفس المعنى الذي ذكرناه سابقاً، أي يقول إن معناها هو إن لله حداً بل حدوداً من الجهات الستة، ولكننا لا نعلم إلا حدَّه من جهة التحت وهو العرش.

والحقيقة أن المعنى الذي يفسر به ابن تيمية كلام الإمام أحمد غير صحيح ولا يستفاد من كلام أحمد، بل ما هو إلا تخيل وتوهم من ابن تيمية، وبيان ذلك أن ابن تيمية قد شرح عبارة أحمد «لا تدركه الأبصار بحدٍّ ولا غاية»، بقوله «نفى أن يدرك له حد أو غاية». والصحيح أن هاتين العبارتين ليستا متساويتين، لأن العبارة التي أتى بها ابن تيمية وهي (إنه لا يدرك له حد أو غاية) تحتمل أمرين أنه يدرك ولكن لا يدرك له حد أو غاية إما مع وجود الحد والغاية أو بلا وجودهما للذات الإلهية، فمع هذين الاحتمالين يصح الإدراك. وأما عبارة الإمام أحمد فهي كما يلي «لا تدركه الأبصار بحدٍّ ولا غاية»، وهذه العبارة تساوي قولنا «تدركه الأبصار بلا حد ولا غاية»، وهذه صريحة في نفي الحد والغاية عن ذات الله وإثبات الإدراك، أي إن حقيقة ذات الله لا يثبت لها حدٌّ ولا نهاية وغاية. هذا هو الفهم الصحيح الموافق لقواعد اللغة لكلام أحمد، وليس كما ادعاه ابن تيمية كما رأيت. وهو إنما فسر كلام احمد بما مضى، لينسب إليه القول بالحدّ والغاية، مع أنه لا يقول بهما. وعلى كل الأحوال فلو قال بهما فإنه يكون مجسماً بلا شك، لأن هذا هو حكم من قال بالحد والغاية سواء أكان ابن تيمية أم غيره.

هذا وقد نقل ابن تيمية عن أحمد في درء التعارض [١/ ٢٥٥] قوله «وليس من الله شيء محدود»، وهذا نفي صريح للحدود عن الله تعالى وصفاته، وليس فقط نفياً لإدراكنا لحدوده، فهذا فيه إثبات نفي الحدود في نفس الأمر كما ترى.

وأيضاً فقد نقل ابن تيمية عن الإمام أحمد قوله في نفس الصفحة «ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية»، فهذه العبارة أيضاً نفي صريح لأصل الحد والغاية عن ذات الله وصفاته، وليست نفياً لإدراكنا لهذه الحدود كما يريده ابن تيمية وينسبه للإمام أحمد.

ونقل ابن تيمية عن الإمام أحمد أيضاً [١/٢٥٦] قوله: «وهو على العرش بلا حدٍّ» اهـ، وهو أصرح في نفي الحدِّ عن الله تعالى كما ترى، وأصرح في الرد على ابن تيمية في تفسيره لكلام الإمام أحمد.

النص السابع: ابن تيمية ينسب للأئمة إثبات الحدِّ.

بعد أن ذكر ابن تيمية بعض النصوص عن الإمام أحمد وابن المبارك بخصوص الحد، وقال في درء التعارض [٢/١٩] على هامش المنهاج و[١/٢٥٧] طبعة دار الكتب العلمية في خمسة مجلدات.

«فهذا وأمثاله مما نقل عن الأئمة كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبينوا أن ما أثبتوه له من الحدِّ لا يعلمه غيره، كما قال مالك وربيعة وغيرهما: الاستواء معلوم والكيف مجهول، فبين أن كيفية استوائه مجهولة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر، ولكن نفوا علم الخلق به، وكذلك مثل هذا في كلام عبدالعزيز بن عبد الله ابن الماجشون وغير واحد من السلف، والأئمة ينفون عِلْمَ الخلق بقدره وكيفيته». اهـ.

فهذا الكلام فيه إثبات أصل الكيف لله تعالى، ولكنه ينفي تعلق علم العباد بهذا الكيف، وكذلك يثبت فيه الحدَّ لذات الله، ولكنه يقول إن العباد لا يدركون هذا الحدَّ.

والحقيقة أن كلامهم الذي ذكره واستند إليه في تقرير هذا المعنى الخطير غير ثابت عنهم، وما هو ثابت عنهم ففيه اضطراب وشذوذ. وقد مَرَّ بك كيف اختلف المنقول عن الإمام أحمد، وكذلك عن عبدالله بن المبارك. وأما ما أشار إليه مما هو مروي عن الإمام مالك وربيعة وغيرهما من قولهما الكيف مجهول،

فهي روايات ضعيفة لا تصلح لهذا الشأن، وهي أيضاً مضطربة فقد نقل عنهم قولهم «الكيف غير معقول» وهذا فيه نفي أصل الكيف عن الله تعالى ذاتاً وصفاتٍ، وروي عن كثير من السلف «بلا كيف» وهذا صريح جداً في نفي الكيف، وروي عن العديد منهم نفي الحد والحدود عن ذات الله تعالى كما اشتهر في متن الإمام الطحاوي وهو مشهور، وشوكةٌ في عيون المجسمة، وكما هو معلوم عن ابن حبَّان الحافظ المشهور وغيرهم كثير من السلف الصالح، خلافاً لسلف المجسمة هؤلاء.

وأخيراً أرجو أن تلاحظ أيها القارىء قول ابن تيمية في نهاية كلامه «والأئمة ينفون علم الخلق بِقَدْرِهِ وكيفيته»، فهذا فيه إثبات القَدْر بمعنى الحجم كما مَرَّ وإثبات الكيفية لله تعالى. وهو تجسيم محض، ولا ينفي ابن تيمية إلا علمَ الخلق بذلك، وفرق بين نفي علم الخلق بالشيء وبين نفي الشيء نفسه.

النص الثامن: ابن تيمية ينسب إثبات الحدِّ إلى السلف والأئمة.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٥٢] أثناء دفاعه عن الحنابلة الذين يتهمهم الرازي بالتجسيم: «وأما وصفه بالحد والنهاية الذي تقول أنت أنه معنى الجسم، فهم فيه كسائر أهل الإثبات على ثلاثة أقوال: منهم من يثبت ذلك، **كما هو المنقول عن السلف والأئمة**، ومنهم مَنْ ينفي ذلك، ومنهم من لا يتعرض له بنفي ولا إثبات». اهـ.

في هذا النص يثبت ابن تيمية الحد والنهاية للذات الإلهية، وينسب ذلك إلى السلف والأئمة. وهو واضح وصريح.

النص التاسع: ابن تيمية ينسب إثبات الحدِّ إلى أكثر أهل السنة والحديث.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٣٩٧]: «ثم إن كثيراً من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: **إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحد، ومنهم من لم يطلق لفظ الحد**، وبعضهم أنكر الحدَّ». اهـ.

فأكثر أهل السنة والحديث عند ابن تيمية يثبتون الحد لله تعالى. وانظر إليه كيف قال بعد ذلك أن منهم من لم يطلق لفظ الحد، ليوهم القارىء أن هذا وإن لم

يطلق لفظ الحد إلا أنه يثبت معناه. والحق أن جماهير أهل السنة صرحوا بنفي الحد والجهة والحيز والمكان والتركيب وغير ذلك مما يثبته ابن تيمية وينسبه إليهم.

وقوله بائن من خلقه، يريد بالمباينة الانفصال عن الخلق بمسافة أو التلاصق معهم والمماسة لهم بحد الذات وطرفها، كما يقول إن الله جل وعز مماس للعرش حال كونه مستوياً جالساً عليه. واعلم أن أهل السنة إذا أطلقوا لفظ المباينة فإنهم يريدون به معنى التغاير فقط لا المعنى الذي يريده ابن تيمية. واعلم أيضاً أن لفظ المباينة لم يرد في كتاب ولا سنة فكيف أجاز ابن تيمية هنا إطلاقه على الله؟!

النص العاشر: النهاية والحد والتحيز داخل في مسمَّى ذات الله.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٥٤٤] يناقش الإمام الرازي: «ويقال له، أتعني بالحيز ما هو من لوازم المتحيز، **وهو نهايته وحدُّه الداخل في مسماه** أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش. فإن أريد بالحيز المعنى الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، **فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه** ـ إلى أن قال ـ **ولا نسلم أنه ممتنع**، والقدر والحيز الداخل في مسمَّى المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية، فإن كل وجود متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة به يمتنع أن يكون هو إياه.

والقديم الذي يمتنع وجوده مع الله هو ما كان شيئاً منفصلاً عنه بل كل شيء يكون داخلاً في مسماه ليس خارجاً عنه، إلى أن قال، يقال له: **كل جسم فإنه مختص بحيزه، وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخل في مسماه، وأما اختصاصه بحيز وجودي ينفصل عنه فذاك شيء آخر لا يلزم كما قد بيَّنَّاه**». اهـ.

ابن تيمية يثبت هنا أن الله له حيز ومعنى الحيز هو نهايته وحدُّه الداخل في مسماه. وهذا هو معنى الحيز كما وضحناه لك في ما سبق. ونص ابن تيمية صريح في إثبات ذلك المعنى لله تعالى.

ويثبت أيضاً القَدْرَ لله تعالى، وقد ذكرنا لك أنه يريد بكلمة القدر معنى الحجم والتحيز كما هو عند المتكلمين.

وانظر إليه كيف يدعي بكل جسارة بأن الحيز والقَدْر (الحجم) ألزمُ لذات الله من صفاته الذاتية. أي إن القول بإثبات ذلك لله تعالى أهم وأولى من إثبات الصفات الذاتية كالعلم والسمع والبصر وغير ذلك.

وهو في هذا يغالط مغالطة صريحة، فهو يقلب المجمع على إثباته كالعلم أقل أهمية من المختلف ـ على أكثر تقدير ـ فيه، كالحيز والحجم. هذا إذا اعتبرنا خلاف المجسمة وهو غير معتبر. فأهل السنة جميعهم متفقون على نفي الخير والحجم والحد وسائر لوازم التجسيم.

فأهل السنة ينفون القدر والحدود والنهايات والحيز عن الله تعالى وابن تيمية يقلب الموازين ويجعل إثبات ذلك أولى من إثبات ما اتفق على ثبوته لله تعالى كالعلم والحياة والقدرة.

وفي كلامه أيضاً تصريح بأن الله جسم بناءً على أن كل متحيز فهو جسم.

النص الحادي عشر: الدارمي المجسم صاحب الرد على بشر المريسيّ أصل من أصول ابن تيمية في مذهب التجسيم.

ونقل ابن تيمية كلام شيخه الأكبر أبي سعيد الدارمي المجسم الكبير المبالغ في التجسيم، وبه يقتدي ابن تيمية وعلى كلامه يتوكأ ويعتمد، نقل كلامه مستدلاً به مستأنساً به وذلك في درء التعارض [٢/ ٢٨-٢٩] فقال: «قال: باب الحد والعرش.

قال أبو سعيد: وادعى المعارض أيضاً أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية. قال: وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم ضلالاته واشتق منها جميع أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحد من العالمين. فقال له قائل ممن يحاوره: قد علمت مرادك أيها الأعجمي، تعني أن الله لا شيء، لأن الخلق كلهم قد علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة.

فالشيء أبداً موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية وقولك: لا حدَّ له، تعني أنه لا شيء.

قال أبو سعيد: والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن يؤمن بالحد ويكل علم ذلك إلى الله. ولمكانه أيضاً حد وهو على عرشه فوق سمواته فهذان حدان اثنان». اهـ.

أقول: هذا هو ما يعتقده هذا الدارمي المجسم الذي فتن به ابن تيمية وبأمثاله من المجسمة. فهو يعتقد أنه يوجد لله تعالى حدود في نفسه ولكنا لا نعلم منها إلا حدين الأول حده في نفسه، والثاني حد مكانه وهو أنه جالس على عرشه وهذا القول هو نفس القول الذي يعتقد به ابن تيمية كما مر بعضه والإشارة إلى البعض الآخر، وسيأتي التصريح بما أشير إليه سابقاً في المباحث اللاحقة.

ثم قال ابن تيمية ناقلاً عن الدارمي: «فمن ادعى أنه ليس لله حد، فقد ردَّ القرآن، وادعى أنه لا شيء لأن الله وصف حد مكانه فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]. فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله، وجحد آيات الله». اهـ.

أقول: هذا الكلام من الدارمي المجسم يوضح بصراحة ما يعتقدون به في هذه المسألة. وهو لا يحتاج إلى تعليق.

ولكن انظر إلى تسرعه وحمقه حين يكفر من ينكر الحد على الله تعالى بالمعنى الذي يطلقونه هم، ويلزمه على ذلك تكفير جماهير الأمة. وكل هذا يسكت عليه ابن تيمية، ولا معنى للسكوت في هذه المواضع إلا الرضا التام والاغتباط بالسماع. خصوصاً أنه كان يحض أتباعه على قراءة هذا الكتاب، وأنه ساق هذا الكلام للاستشهاد به والاستدلال.

وبهذا نكون قد أوردنا من كلام هذا الرجل ـ أعني ابن تيمية ـ ما به تزول الغشاوة عن قلب كل من يدافع عنه، وينقشع الضباب من أمام كل من يعتقد أن ابن تيمية ينفي الحد بهذا المعنى أو لا يقول به. فهو يصرح به ويعتقد أنه ثابت ثبوت القرآن، وأنه قول الصحابة والتابعين وعلماء الدين!!! ويدعي أيضاً أنه قول الإمام أحمد !؟

الفصل الرابع

في ذكر الحيز الثابت لله تعالى عند ابن تيمية

خلاصة الكلام في التحيز كوصف ثابت لله تعالى، يقوم أساساً على إثبات أن الله جسم أي له ثلاثة أبعاد يجوز فرضها فيه، وله جهات وهو في جهة وله حد بل حدود من سائر الجهات.

وكل هذا قد أثبتنا أن ابن تيمية قائل به، وستتكلم بتفصيل عن ما لم نفصل فيه من هذه الأمور.

والمقصود أن من قال إن الله جسم، فهو قائل بلا تردد إنه متحيز وإن له حيزاً. وإن هذا الحيز محدود كما أنّ ذات الله محدودة. وسوف نورد من الأدلة والنصوص من كلام ابن تيمية ما يقتنع عندها المرء العاقل بأنه فعلاً يثبت الحيز لله تعالى عن ذلك.

وسنحاول جهدنا أن لا نطيل، فالأمر صار أوضح عند العقلاء خصوصاً بعد إثبات قوله بالجسمية والحد والأبعاض والتركيب، فإنه بعد إثبات هذه الأمور يكون إثبات الحيز شبيهاً بتحصيل الحاصل ومع ذلك فسوف نخصص له هذا الفصل إيضاحاً وإقامة للحجة على المخالفين.

المسألة الأولى: هل ورد إثبات الحيز عن السلف، أو هل ورد كذلك في الكتاب والسنة.

هذه المسألة اعتدنا أن نبدأ بها المسائل التي نناقش فيها هذا الرجل، وسوف نذكر جوابه هو على هذا السؤال كما فعلناه سابقاً.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٥٤]: «وأما لفظ الجسم والجوهر والمتحيز والمركب والمنقسم فلا يوجد له ذكر في كلام أحد من السلف، كما لا يوجد له

ذكر في الكتاب والسنة لا بنفي ولا إثبات، إلا بالإنكار على الخائضين في ذلك من النفاة الذين نفوا ما جاءت به النصوص، والمشبهة الذين ردوا ما نفته النصوص». اهـ.

أقول: يريد ابن تيمية بهذا الكلام أن يثبت أن هذه الألفاظ لم ترد في الكتاب والسنة لا نفياً ولا إثباتاً. وكذلك لم ترد في كلام السلف لا نفياً ولا إثباتاً.

إلى هنا كلامه صحيح، فنفس هذه الألفاظ لم ترد.

أما المعاني التي تدل عليها الألفاظ المذكورة، فإن بعض الناس استخدم الحيز مثلاً في معنى ثابت بالقرآن والسنة، ثم بعد ذلك نفى هذا اللفظ، فكان بهذا النفي نافياً لما قد جاء إثباته بالكتاب والسنة. والآخرون عكسوا الأمر.

هذه هي القاعدة التي يوردها ابن تيمية عند كل موضع يتكلم فيه على مثل هذه الألفاظ وحاصلها أنّ بعض الناس استغلوا هذه الألفاظ في نفي ما هو ثابت في القرآن والسنة.

وهؤلاء الذين فعلوا هذا الفعل، هم عند ابن تيمية المتكلمون من الأشاعرة وغيرهم، فهم الذين ينفون الحيز عن الله تعالى. وخصوصاً الأشاعرة، فإن غالب كلام ابن تيمية معهم، لأنه في الزمان الذي كان موجوداً فيه، كان أعلام المسلمين وعلماؤهم وأعيانهم من الأشاعرة، وأما المعتزلة فلم يكونوا إلا أفراداً متفرقين لا يلتفت إليهم.

فالردود التي يذكرها ابن تيمية على المتكلمين يقصد بهم أصالة الأشاعرة. وهذا الأمر واضح لا مجال لإنكاره، وإن أنكره بعض أتباع هذا الرجل.

وعلى هذا، يكون ابن تيمية قد ذهب إلى أن الأشاعرة قد وضعوا للفظ الحيز معنى معيناً، وهذا المعنى ثابت لله تعالى في حقيقة الأمر، ثم إن الأشاعرة نفوا نسبة هذا اللفظ إلى الله تعالى فقالوا: «الله ليس في حيز، والله ليس له حيز». وبذلك يكونون قد نفوا ما هو ثابت في حق الله تعالى.

إذن فالواجب علينا أن نعرف أولاً ما هو المعنى الذي استعمل الأشاعرة لفظ الحيز للدلالة عليه، لنعرف بالضبط ما الذي نفوه؟!! وما الذي يثبته ابن تيمية؟ هذا مع أن كل هذا صار واضحاً مما مضى من المسائل. ولكنا نذكر هذا هنا امعاناً في إقامة الحجة.

المسألة الثانية: ما هو معنى الحيز.

قال الكفوي في الكليات ص٣١٦: «التحيز هو عبارة عن نسبة الجوهر إلى الحيز، بأنه فيه، والحيز هو المكان أو تقدير المكان، والمراد بتقدير المكان كونه في المكان، ولم نقل هو المكان، لأن المتحيز عندنا هو الجوهر، والحيز من لوازم نفس الجوهر، لا انفكاك له عنه». اهـ.

والكفوي كما هو معلوم من أهل السنة وهم الأشاعرة والماتريدية، وهذا المعنى الذي يذكره هو المعنى الذي يريده الأشاعرة والماتريدية، بل وسائر المتكلمين الذين ينفون الحيز عن الله، بلفظ الحيز. **فالمتحيز هو الجسم عند هؤلاء، والتحيز والمكان من لوازم الأجسام، أي إننا لا نستطيع أن نفهم معنى كون الشيء متحيزاً بالذات إلا بعد تصورنا أن هذا الشيء جسم، هذا هو معنى كون التحيز من لوازم الأجسام التي لا تنفك عنها. أي لا يوجد أمر غير الأجسام يوجد في حيز.**

فالمتكلمون بينوا أن الحيز لازم عن التجسيم، ولذلك عندما نفوا التجسيم عن الله تعالى، لزمهم بكل وضوح نفي التحيز والمكان عن الله تعالى، وهذا لا يلزم عنه كما توهم جهلة المجسمة كما مرَّ معنا عن القاضي أبي يعلى وأبي سعيد الدارمي أن يكون الله منتشراً في جميع الأمكنة، بل هذا الفهم أصلاً ينافي نفي الحيز عنه أصلاً. **بل هو تعالى موجود بلا مكان ولا حيز،** أي ليس من لوازم وجوده المكان، وعليه فنحن نؤمن بوجود الله تعالى، وننفي كونه في مكان، وكذلك، ننفي بالأولى كونه في كل مكان رداً على من قال بأن هذه العقيدة يلزم عنها الاتحاد والحلول أو أحدهما، **فالله متميز عن خلقه بذاته لا بحيزه ومكانه.**

وقال السيد الشريف الجرجاني في التعريفات ص٤٢: «الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم أو غير ممتد كالجوهر الفرد». اهـ.

هذا هو الحيز عند المتكلمين، فالحيز هو المكان، وهو لا يتصور إلا وصفاً لجسم أو لشيء ممتد.

وبعضهم قال إن الحيز أعم من المكان، لأنه الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد كالجوهر الفرد، وأما المكان فهو الفراغ المتوهم الذي يشغله الممتد فقط.

ولكن لا أثر لهذا الخلاف هنا حيث أن الكل متفقون على أن الله ليس جوهراً فرداً. وبالتالي يكون المعتمد هو تعريف الجمهور للحيز بأنه هو نفس المكان كما مَرَّ.

وقال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون [١/ ٢٩٨]: «الحيز... هو في اللغة الفراغ مطلقاً سواء كان مادياً لما يشغله أو زائداً عليه أو ناقصاً عنه، يقال: زيد في حيز وسيع يسعه جمع كثير، أو في حيز ضيق لا يسعه هو بل بعض أعضائه خارج الحيز، كذا قيل، وفي أكثر كتب اللغة: انه المكان».

ثم نقل عن المولى عصام الدين مبيناً مذهب الفلاسفة والمتكلمين أن عباراتهم تفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان.

وقد يستعمل المكان في المعنى اللغوي ويراد به ما يَعْتَمِدُ عليه المتمكن كالأرض للسرير، وكالسرير للمستلقي عليه.

وقال التهانوي: «التحيز هو الحصول في المكان... وهذا وإن كان في نفسه صحيحاً باعتبار ترادف الحيز والمكان، لكن أولى أنْ يفسر بالحصول في الحيز، لكونه صحيحاً مطلقاً سواء اعتبر ترادفهما أو لا».

وقال: «المتحيز: هو الحاصل في الحيز، وبعبارة أخرى القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية، فعند المتكلمين: لا جوهر إلا المتحيز بالذات أي القابل للإشارة بالذات. وأما العرض فمتحيز بالتبع». اهـ.

وبهذا يكون معنى الحيز قد اتضح وضوحاً كافياً لهذا المقام، فالأمر لا يحتمل التفصيل أكثر مما قيل.

وتبين بهذا أن الحيز له معنى واحد عند المتكلمين وهو وصف لازم للأجسام، كما وضحنا مرادهم بذلك فيما مضى.

فلو قلنا أن الله جسم، لقلنا إنه في حيز.

ولكنا نقول إنه ليس بجسم، ولذلك نقول أنه ليس في حيز. ولا يمكن لواحد أن يدعي التحيز لما ليس بجسم. فيلزم بالضرورة العقلية أن يكون كل من قال إن الله متحيز، أن يكون قائلاً بأنه جسم. وهذا لا يمكن الانفكاك عنه. ولا إشكال لدينا هنا مع ابن تيمية، فهو يصرح بأنه جسم كما سبق، ويصرح أنه متحيز كما سترى هنا.

المسألة الثالثة: إثبات أن الله متحيز عند ابن تيمية.

وفي هذه المسألة نصوص:

النص الأول: الله يباين خلقه بالحيز والقَدْر والجهة.

يوضح ابن تيمية في التأسيس [١/ ٨٨] أن مباينة الجسم للجسم تكون بالصفة والجهة وبالحيز، فقال: «ثم الأجسام والأعراض تتباين مع تماثلها بأحيازها وجهاتها المستلزمة لتباين أعيانها، وتباين مع اختلافها أيضاً بتباين أحيازها وجهاتها، كالجسمين المختلفين والعرضين المختلفين في محلين وأدنى ما تتباين به الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الحيز كالعرضين المختلفين في محل واحد». اهـ.

فابن تيمية لا يفهم التباين إلا بالحيز أساساً، ولكن هذا أصلاً لازم عن كون المتباينين متحيزين، فالمتحيزان يتباينان أي يختلفان وتظهر غيرية كل واحد منهما للآخر بأحيازهما وجهاتهما. ولا يجوز أن تعكس الأمر فتقول، إن كل متباينين فيجب أن يكونا متحيزين بأحياز متغايرة ومختلفة لأن التباين قد يتعقل وجوده بغير الحيز، كالتباين بالذات.

وهذه إشارة للرد على تفسير ابن تيمية هنا، ولكن لما لم يكن مرادنا في هذا الكتاب أصلًا الرد عليه والتشنيع بل مجرد الشرح والتفسير، فإننا نعرض هنا عن الاسترسال في ذلك.

فابن تيمية لما فهم التباين كما أعلمناك، وكان يعلم أن الله مباين لغيره، فقد وجب عنده أن يكون التباين بالإضافة إلى الصفات أيضاً بالحيز والمكان. فإذا وجد الله في نفس مكان العالم لزم الاتحاد أو الحلول، وإذا نفى ابن تيمية وجود مكان لله، لزم عنده نفي وجود الله، لأنه لا يتصور وجود موجود إلا أن يكون في مكان إما بالذات أو بالتبعية لغيره. إذن لزم أن يكون لله حيز خاص به عند ابن تيمية لتتم مباينته لمخلوقاته.

هكذا يفهم ابن تيمية التباين والتغاير، **فهو أولاً يقيد كل وجود للذوات بشرط الحيز، ثم بعد ذلك يجيز الكلام على بقية الصفات، فإذا انتفى الحيز عنده انتفى الوجود.** هكذا وبكل يسر وسهولة.

ولكن الحق كما هو معلوم عند أهل السنة ان الحيز والمكان والجهة إنما هي لوازم لا لمطلق الوجود، بل للوجود بشرط كونه جسماً. وليس كل موجود جسماً، إذن يمكن وجود موجود ليس في حيز. هذه هي العقيدة الصحيحة. فقال ابن تيمية توضيحاً لرأيه الذي شرحناه أعلاه: «**فلو لم يباين الباري خلقه إلا بمجرد الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدر، لكانت مباينته لخلقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حال في محله، أو مباينة الجسم للعرض الحال في محله**». اهـ. كذا قال وهو ليس بلازم. وفيه إثبات اتصاف الله تعالى بالجهة والحيز والقدر (الحجم) وهو ظاهر في ذلك.

النص الثاني: لا يوجد موجود قائم بنفسه إلا المتحيز.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٣٣٥]: «ومن قيل له: هل تعقل شيئاً قائماً بنفسه ليس في محل وهو مع ذلك ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز، ومع هذا لا يجوز أن يكون فوقه غيره ولا تحته... ونحو ذلك من الأوصاف السلبية التي

يجب أن يوصف بها ما يقال أنه ليس بجسم ولا متحيز، لقال حاكماً بصريح عقله: هذه صفة المعدوم لا الموجود». اهـ.

ثم قال في [١/ ٣٣٨]: «وعلى كل تقدير فيجب أن يكون ما ليس بمتحيز إذا كان قائماً بنفسه أن لا يكون مانعاً لغيره أن يداخله. وهذا باطل قطعاً. وإذا كانت القلوب تعلم بالضرورة أن القائم بنفسه مانع لغيره من المداخلة وهذا الحكم مختص بالمتحيز، علم **أنها لا تعلم قائماً بنفسه إلا المتحيز**». أهـ.

أقول: هذا ما يصرح به ابن تيمية في أغلب كتبه وكما نبهناك عليه في أول هذا الكتاب، فكل موجود إذا كان قائماً بنفسه يجب أن يكون جسماً متحيزاً، فإذا قيل إنه قائم بنفسه ومع ذلك غير متحيز، علم أنه يجب أن يكون متحداً بغيره. هذا هو ما يقوله ابن تيمية.

ومع أن هذا الكلام متناقض أي إن استنتاجه متناقض، لأنَّ الفرض أنه قائم بنفسه ومعنى القيام بالنفس أن لا يحتاج في قيامه إلى غيره وهذا يناقض المداخلة وهي الاتحاد أو الحلول أو حتى وحدة الوجود، إذ على كل واحد منها يلزم عدم القدرة على القيام بالنفس أو أن النفس هي نفس الغير. وهذا باطل. وأيضاً إذا قلنا بالمداخلة فمعنى هذا إن الأمرين يكونان في نفس المكان، وهذا خلاف الفرض القائل بأن أحدهما غير متحيز أصلاً فكيف يشترك مع غيره في مكانه، وهو لا يقوم في المكان أصلاً. فتأمل.

إلا أننا لا نريد تحليل عباراته، ومع اضطرارنا أحياناً للتنبيه على ما فيها من توهمات وتناقضات، وهذا ليس مقصودنا أصلاً في هذا الكتاب.

إذن الخاصل أن ابن تيمية يقول بأمرين:

١ ـ القلب لا يعقل شيئاً موجوداً قائماً بنفسه إلا أن يكون هذا الشيء متحيزاً ومتمكناً في مكان أي له مكان. وهذا باطل وغير مسلم له.

٢ ـ أن الأمر الوحيد الذي يمنع تداخل موجودين في المكان هو اختصاص كل منهما بحيز. وهذا باطل فإننا نقول أن الله تعالى ليس في حيز أصلاً ولا تقبل

ذاته التحيز لا مباشرة ولا بالتبعية، فأما قبولها مباشرة فكقبول الجسم للحيز بذاته، وأما بالتبعية فكما يقبل العرض الحيز بالتبعية للجسم الذي يقوم هو به، كاللون القائم في الجسم، وكالصفرة القائمة في الزهرة، فهذه الصفرة أو الحمرة متحيزة ولكن لا بذاتها بل لأنها قائمة فيما هو متحيز أصلاً وهو جسم الوردة.

والله تعالى لا يقبل التحيز لا بالمعنى الأول ولا بالمعنى الثاني. فهو لا يقبله مطلقاً . ولا يجوز نسبة الحيز اليه تعالى مطلقاً. ومع ذلك فاننا نقول انه موجود وقائم بذاته وغير محتاج الى غيره لقيامه ووجوده.

ونحن بعد هذا كله نقول: إننا إذا عرضنا على قلوبنا وجود الله من دون الالتفات إلى أي أمر آخر فإن عقولنا وقلوبنا تقبله ولا تطلب له الحيز والمكان مطلقاً. وعدم طلب الحيز والمكان هذا مشروط بأن لا نكون أصلاً معتقدين أن الله جسم، لأننا لو اعتقدنا ذلك فاننا نطلب له مكاناً خاصاً به، إذ لا يمكن وجود جسم الا في حيز. ولكن إذا جربنا نفي الجسمية عنه تعالى والإيمان بوجوده فقط أي التصديق بوجوده من دون محاولة تخيله ـ لأنا لا يمكن ان نتخيل إلا الأجسام ـ إذا فعلنا ذلك فاننا نصدق مباشرة بوجوده وتقبله نفوسنا ولا نطلب له مكانا. وبهذا ظهر أن من يطلب المكان لله تعالى هو الذي يعتقد أنه جسم وأما من ينفي ذلك فلا يطلبه.

النص الثالث: وفيه بيان معنى الحيز.

سوف نوضح في هذا النص معاني التحيز والمتحيز كما يفهمها ابن تيمية ونرجو من القاريء الكريم أن يقارنها بما كنا قد ذكرناه باختصار قبل ذلك في المسألة الثانية من هذا الباب.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٥٢٠]: «وكذلك لفظ التحيز إن أرادَ بِهِ أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض. وان أراد أنه منحاز عن المخلوقات أي مباين لها منفصل عنها ليس حالاً فيها فهو سبحانه كما قال أئمة السنة على عرشه بائن من خلقه».

أقول: اعلم أن ابن تيمية لا ينفي هنا التحيز مطلقاً، بل ينفي أن تكون المخلوقات قد حازت الله، أي احتوته، وهذا عند ابن تيمية منفي وباطل لا لشيء إلا لأن حجم الله أكبر بكثير من حجم مخلوقاته، إذ كرسي الله تعالى الذي يجلس عليه ـ كما يعتقده ابن تيمية ـ أوسع من السموات والأرض، فما بالك بالله المستوي والجالس على الكرسي. ولكن لعل ابن تيمية إذ اعتقد أن الله مستو على العرش بمعنى جالس عليه، قد غفل عن أن الواحد لا يمكن أن يجلس على كرسي صغير جداً بالنسبة إليه ويكون مستوياً عليه، بل إنه لا يكون مرتاحاً عند هذا الجلوس، فتصور رجلاً بديناً ضخماً يجلس على كرسي مصنوع للأطفال أتراه يكون مستوياً عليه، فلا بد عند تمام صدق لفظ الاستواء من أن تكون النسبة بين الجالس والكرسي معقولة لكي يصح قعوده وجلوسه مستوياً عليه. وبهذا التوضيح، فمع أن الجالس حتى في هذه الحالة فيمكن أن يكون أكبر من الكرسي، لكن النسبة بينهما لا تكون بعيدة جداً، أقصد نسبة حجم الكرسي إلى حجم الجالس عليه. ومع عدم تحقق هذه النسبة لا يمكن حصول الاستواء.

وقد اطلعت على صور كراسي وعروش كثير من السلاطين والملوك، فكان الغالب أن يكون حجم الكرسي كبيراً بالنسبة للملك أو السلطان وبعض الكراسي أكبر بقليل من الملوك والسلاطين في الحجم.

على كل حال، فالله عند ابن تيمية أكبر من الكرسي ولكن إذا كان مستوياً عليه فلا يجوز مطلقاً أن يكون أكبر منه كثيراً بل لا بد أن تكون النسبة بينهما معقولة. فتأمل.

قال ابن تيمية مكملاً: «وأما لفظ المتحيز فهو في اللغة اسم لما يتحيز إلى غيره، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ﴾ [الأنفال: ١٦]، وهذا لا بد أن يحيط به حيز وجودي، ولا بد أن ينتقل من حيز إلى

حيز، ومعلوم أن الخالق جل جلاله لا يحيط به شيء من مخلوقاته، فلا يكون متحيزاً بهذا المعنى اللغوي». اهـ.

أقول: لاحظ أن ابن تيمية ذكر عدة معان يقول أنها لغوية، ولم يذكر أن الحيز في اللغة هو مكان الشيء كما ذكرناه لك في المسألة الخاصة ببيان معنى الحيز. وهذا الصنيع هو نفس ما فعله في كلامه على معاني الجسم كما أطلعناك عليه سابقاً، وكما فعل في الحد والتركيب كذلك.

ثم قال ابن تيمية شارعاً في ذكر المعاني المصطلح عليها بين المتكلمين فقال: **«وأما أهل الكلام فاصطلاحهم في المتحيز أعم من هذا، فيجعلون كل جسم متحيزاً، والجسم عندهم ما يشار إليه، فتكون السموات والأرض وما بينهما متحيزاً على اصطلاحهم وان لم يسمى ذلك متحيزاً في اللغة»**.

أقول: أما أن المتحيز هو أعم عندهم مما ذكره، فهو لم يذكر المعنى الحقيقي للحيز الذي وردت به اللغة، وها نحن نسرد عليك بعض ما ذكره علماء اللغة في هذه الكلمة.

قال ابن فارس في المقاييس ص٢٨٨: حَوَزَ: الحاء والواو والزاء أصل واحد وهو الجمع والتجمع،

ثم قال: وكل مَنْ ضم شيئاً إلى نفسه فقد حازه حَوْزاً.

وقال: يقال لكل مَجْمَع وناحية حَوْزٌ وحَوْزة. اهـ.

وقال الفيروز أبادي ص٦٥٥: الحوز الجمعُ وضم الشيء.

ثم قال: والموضع تتخذُ حواليه مُسَنّاة. اهـ.

وقال الأصفهاني في المفردات ص١٣٥: «حيز: قال الله تعالى (أو متحيزاً إلى فئة) أي صائراً إلى حيِّز، وأصله من الواو، وذلك كل جمع منضم بعضه إلى بعض». اهـ.

وقال ابن منظور في اللسان [٥/ ٣٤٠]: «وانحاز القوم: تركوا مراكزهم ومعركة قتالهم ومالوا إلى موضع آخر.

وتحوّز عنه وتحيّز إذا تنحى، وتحوّز له عن فراشه تنحى. قال أبو عبيدة: التحوّز هو التنحي، وفيه لغتان: التحوز والتحيز.

وحَوْز الدار وحَيْزها: ما انضم إليها من المرافق والمنافع، وكل ناحية على حِدَة حيِّز بتشديد الياء، وأصله من الواو.

وفي الحديث فَحَمَى حَوْزة الإسلام: أي حدودهُ ونواحيه.

والحَوْز: موضع يحوزه الرجل يتخذ حواليه مُسَنَّاء، والجمع أحواز. وهو يحمي حوزته أي ما يليه ويحوزه.

والحَوْزَةُ: الناحية». اهـ.

أقول: بعد جولتنا السريعة هذه في المعاجم اللغوية، إذا دققنا النظر فيها ثم راجعنا ما قاله ابن تيمية في معاني الحيز لغة والتحيز، نجد أنه لم يؤد هذا اللفظ حقه من التعريف بمعناه اللغوي.

فهو قد ذكر أن التحيز قد يطلق ويراد به أن تحوزه المخلوقات، بمعنى أن تحتوي عليه ثم أبطل هذا المعنى، وذكر أيضاً أنه قد يراد به أنه منحاز عن المخلوقات وفسره بقوله أي مباين لها منفصل عنها وقبل هذا القول. وذكر أيضاً أن المتحيز بمعنى أن يتحيز لشيء لا بد أن يحيط به حيز وجودي ولا بد أن ينتقل من حيز إلى حيز ونفى هذا لأن الله لا يحيط به شيء من المخلوقات.

فهذه المعاني التي ذكرها.

ومعنيان منها اشترط فيها أنها تستلزم إحاطة المخلوق بالخالق وهما المعنى الأول والثالث. وأما المعنى الثاني فلم يقل أنه يستلزم أن يحيط به مخلوق، ولذلك قبله ونسبه إلى الله تعالى، مع العلم أن هذا هو معنى التحيز عند المتكلمين وكل هذا باطل وزيادة من عنده، وتعنت في ذكر المعاني اللغوية. فأنت إذا أردت أن تعبر عن المباينة والابتعاد تعدي الفعل تحيز بحرف جر فتقول تحيز عني، بمعنى ابتعد عني، ومعناه أنه ذهب إلى حيز ومكان بعيد مني تجنباً لي. وهذا

المعنى يستلزم إذا نسب إلى الأجسام كما ترى الكون في مكان وحيز ويستلزم إحاطة بالمتحيز. وهو الأمر الذي نفاه ابن تيمية.

ثم إن استعمال تحيز في معنى المباينة والانفصال مجاز كما هو ظاهر، لأنه استعمال في معنى لازم للفظ، لأن أصله هو الابتعاد عن موضع إلى موضع مما يلزم عنه الانفصال. وهذا الانفصال أصلاً لا يلزم إلا في حق من كان في مكان وهو الجسم كما ذكرناه لك.

وأما أصل التحيز وهو التجمع والتحدد فلم يذكره ابن تيمية، وهو الذي منه اشتقت جميع هذه المعاني كما ترى عند النظر.

ولم يذكر أيضاً ابن تيمية ما قاله اللغويون من أنه يقال انحاز القوم إذا ما مالوا إلى موضع آخر. ويقال: تحوَّز عنه وتحيَّز إذا تنحى ومال إلى موضع غيره بجانبه. ويقال حَوْزة ويراد بها موضعاً معيناً وحوزة الإسلام حدودهُ ونواحيه. والحَوْز موضع يحيطه الرجل بما يحميه ويحفظ حقه فيه.

فكل هذه المعاني لا تفهم إلا بانضمام الموضع والمكان إليها أو أن يكون جزءً من أجزائها وبغير ذلك فلا تفهم.

ومعلوم أن هذه الاستعمالات بالمعاني المرادة منها لا تستخدم إلا في حق الأجسام التي هي أصلاً متحيزة يعني لها مكان معين محدود.

فكيف يجيز ابن تيمية أن يستخدم هذه الكلمة في حق الله. ومن قال له أن أصل التحيز هو المباينة، بل المباينة حاصلة بلا تحيز أصلاً.

وأما لو نظرنا إلى المعنى الذي أراده المتكلمون من الحيز، لما وجدناه بعيداً عن المعاني اللغوية بل لوجدناه مشتقاً منها بلا تعنت كما فعله ابن تيمية. فالتحيز هو نسبة الجسم إلى مكان معين، والمكان والحيز هو فراغ موهوم يوجد فيه الجسم، فهو من لوازم الجسم.

ونحن لا نريد أن نطيل في بيان تهافت ابن تيمية في توضيح المعاني اللغوية لأن هذا له محل آخر، وإنما هدفنا هو إظهار حقيقة عقائده.

ونرجع إلى ما كنا فيه فنقول، قول ابن تيمية أنه بناءً على كلام المتكلمين تكون السموات والأرض متحيزة، أقول: أو ليست هي متحيزة عندك أيضاً أم تقول أنها ليست في حيز، فيكون الله عندك في حيز وله حدود والسموات ليست في حيز.

ولننظر الآن في ما قاله ابن تيمية في هذا الموضوع أيضاً.

قال في التأسيس [١/ ٥٢١]: «فمن تكلم باصطلاحهم[١]، وقال إن الله متحيز بمعنى أحاط به شيء من الموجودات فهذا مخطىء، فهو سبحانه بائن من خلقه». اهـ.

فابن تيمية هنا ينفي التحيز بمعنى أن يحيط بالله شيء من مخلوقاته، وقد علمنا أن هذا ليس هو المعنى المراد عند المتكلمين عندما ينفون التحيز عن الله تعالى.

واعلم أن التحيز بمعنى أن تحيط به مخلوقاته أصلًا ليس من المعاني اللغوية. بل هو شيء ابتكره ابن تيمية، فلو فرضنا إنساناً على طرف العالم الا يقال له عند ذاك أنه متحيز بمعنى أن له مكاناً معيناً محدوداً خاصاً به. ولو عرفنا أن الكتاب الذي كتب الله تعالى على نفسه الرحمة فيه هو موجود فوق العرش على حد قول بعض العلماء، الا يقال فيه أنه متحيز، وإن لم يحط به غيره. ثم الكون كله بما فيه من العرش والسموات أليس هو في حيز بمعنى إن له حيزاً وحدوداً، وفي نفس الوقت فلا يحيط به شيء آخر، هذا عندنا وهو الحق، وأما عند ابن تيمية فإن الله هو الذي يحيط بالمخلوقات فهو جل جلاله حيزٌ لها. فتعجب[٢].

ثم قال ابن تيمية: «وإن أراد بالحيز أمراً عدمياً فالأمر العدمي لا شيء». اهـ.

---

(١) أي باصطلاح المتكلمين.

(٢) ولتزداد تعجباً نرجو مراجعة ما كتبناه في بيان عقيدة ابن تيمية في كون الله محيطاً بذاته وبالمخلوقات كلها من جميع الجهات، وذلك في الباب الخامس في المسألة الأولى.

أقول: هذا كلام ساقط، فالعلماء عندما قالوا المكان أمر موهوم بمعنى أنه عدمي في ذاته، أرادوا به أنه لا يوجد شيء اسمه مكان وَحْدَه، بل لا يمكن فهمه إلا بعد تجريده عن الأجسام، فالجسم عندما يوجد يكون من لوازم وجوده أن يكون له حيز، وهو الامتداد في الأبعاد ولو بعد واحد كما مضى بيانه. فهذا الامتداد يجرده العقل عن الجسم بعد ذلك ويتصور له وجوداً ذهنياً مجرداً عن الأجسام ويطلق عليه اسم الحيز والمكان، فهو موهوم لأنه موجود وحْدَه فقط في الوهم، وأما في الخارج فهو معدوم.

فقوله: «إن الأمر العدمي لا شيء» يدل على مغالطته إذا قصد أنه لا شيء مطلقاً، أما إذا قصد أنه لا شيء في الخارج فيجب أن يفصل فيقول أنه لا يوجد وحده، فإذا قصد الوجود وحده من دون علائق الأجسام فيقال عندئذ أنه لا شيء موجود في الخارج اسمه حيز أو مكان هذا صحيح. أما إذا قال أنه لا شيء مطلقاً في الخارج فهو باطل لأنه من لوازم الأجسام أي حال من الأحوال المنسوبة إلى الأجسام، فيقال الجسم له حيز أي له أبعاد وامتدادات في الوجود، فهذا هو معنى الحيز، وما كان كذلك لا يقال فيه إنه لا شيء مطلقاً.

وعليه إذا رضي ابن تيمية بالحيز بهذا المعنى أن ينسبه إلى الله، فهو قد اعترف مباشرة بأن الله جسم. فتأمل.

قال ابن تيمية: «فإذا سمى العدم الذي فوق العالم حيزاً وقال يمتنع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزاً فهذا معنى باطل، لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه، وقد علم بالعقل والشرع أنه بائن عن خلقه». أهـ.

أقول: أما إنه عُلِمَ من العقل والشرع أن الله بائن عن خلقه بهذا المعنى الذي يريده هذا الرجل، فهو أمر لا يضاف إلا إلى تخيلات ابن تيمية وتوهماته، ولعله لشدة اعتماده على الوهم صار يتخيل الوهم حقيقة، والكذب صدقاً، حتى لو كان هو من ابتكره[1].

---

(١) راجع ما ذكرناه حول مصادر المعرفة في خلاصة عقيدة ابن تيمية، وفي الفصول الأولى من الباب الأول، وفي أكثر من موضع.

ولننظر بعد ذلك في قوله: «إذا سمى العدم الذي فوق العالم حيزاً»، فنقول أن هذه العبارة وحدها متخابطة تدل على خَلَلٍ في تفكير قائلها، لأن كلمة فوق تشير إلى جهة، والجهة أمر اعتباري لا يفهم إلا إذا اعتبرنا جسمين أو مكانين، فنقول زيد في جهة اليمين من عمر، والسماء في جهة الفوق من الأرض، وهكذا. وأما عبارة هذا الرجل أو عبارة من ينسبها هو إليه ممن هو في خياله ووهمه، فتقول «أن العدم الذي هو فوق العالم»، فإذا كان ما فوق العالم عدماً، والعدم ليس جسماً ولا له مكان، فكيف قلت أنه فوق العالم، ثم بعد ذلك تسمية حيزاً. فهل العدم موجود، وهل العدم يقع فوق العالم أو تحته... !!؟ هذا الكلام أشبه بكلام الذين لا يعقلون ما يقولون.

فلا يوجد فوق العالم شيء، والعدم لا تنسب له جهة ولا ينسب هو في جهةمن أي أمر سواءً معدوماً أو موجوداً.

وباقي كلامه هَوَسٌ ليس مبنياً إلا على تعصبه لمذهب التجسيم. فالله تعالى موجود، والعالم موجود، وليس بين الله والعالم نسبة لا في جهة ولا في مكان، لا نسبة بين الله والعالم إلا الخالقية من جهة الله والمخلوقية من جهة العالم، ووجود الله تعالى لا يحتاج إلى قيد الجهة والحيز حتى يصدق به، بل نحن نصدق بوجود الله بلا قيد الجهة ولا التحيز. فتأمل.

والحاصل أن ابن تيمية في نفس الوقت الذي يقول فيه أن الله محدود من سائر الجهات، يقول أيضاً أنه في حيز وهذا الحيز ليس شيئاً غير ذاته، أي يقصد أن يقول أن الحيز هو لازم عن ذات الله كما هو لازم من لوازم الجسم، ويدعي ادعاءً باطلاً أنه لا يمكن التفريق بين ذاتين إلا بالتحيز.

النص الرابع: ثبوت التحيز والقدر لله أولى من ثبوت صفاته الذاتية، وفيه زيادة بيان لمعنى الحَيِّز عند ابن تيمية.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٥٤٤]: «ويقال له: أتعني بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهو نهايته وحَدّه الداخل في مسماه، أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش؟ فإن أريد بالحيز المعنى الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، **فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه ـ إلى أن قال ـ ولا**

نسلم أنه ممتنع والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه، أبلغ من صفاته الذاتية».

أقول: يوضح ابن تيمية بأن الحيز بمعنى حدود الشيء، وهو المقصود من كلام المتكلمين في تعريف الحيز عندما قالوا: هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم **فابن تيمية يصرح هنا أن هذا المعنى من الحيز غير ممتنع على الله تعالى،** بل هو أبلغ من الصفات الذاتية، أي ثبوته في حق الله أقوى من ثبوت الصفات الذاتية له تعالى مثل القدرة والعلم. فيحق لك أن تتعجب منه كيف جعل الحيز أوجب للذات من باقي الصفات، مع أنه يعلم أن العكس هو الصحيح، فالمسلمون كلهم اتفقوا على أنه تعالى عالم وقدير، واختلفوا في أنه متحيز أو لا، فقالت المجسمة إنه متحيز، **وقضية الاتفاق على الصفات المعنوية من جميع المسلمين تدل على أنها أوجب وألزَمُ للذات من الحيز.**

النص الخامس: إثبات الحدِّ والمقدار والجسمية لله تعالى أصح في العقل والدِّين.

أورد ابن تيمية كلام الرازي: «وأيضاً لو كان جسماً لكان متناهياً، وكل متناه فإنه محيط به حد أو حدود مختلفة».

فقال ابن تيمية في الرد في التأسيس [١/٥٤٧]: «يقال: هذه الحجة من جنس قولهم: لو كان فوق العرش لكان إما أن يكون أصغر منه أو بقدره أو أكبر منه ببعد متناه أو غير متناه، وهذه حجج الجهمية قديماً كما ذكر ذلك الأئمة[١]، والكلام على هذه الحجة في مقامين:

أحدهما: منع المقدمة الأولى، والثاني منع المقدمة الثانية.

---

(١) يقصد بالأئمة هنا أئمة المجسمة من الكرامية وغيرهم من الحشوية، واعلم أن هذه الحجة استعملها أئمة الإسلام في الرد على فرقة الكرامية المجسمة، انظر ما ذكره الإمام أبو المظفر الإسفراييني عن مناقشة الإمام أبي إسحاق الإسفراييني للكرامية في كتابه «التبصير في الدين» ص٦٦، بتحقيق وتعليق العلامة الكوثري رحمه الله تعالى، وليست هي حجة خاصة بالجهمية كما يزعُم.

أما الأول: فهو قول من يقول هو **فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم**، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية من الكلابية أئمة الأشعرية وقدمائهم، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم، وأهل الحديث والصوفية، وغير هؤلاء، وهم أمم لا يحصيهم إلا الله[1] ـ إلى أن قال ـ

وأما المقام الثاني: فهو كلام مَنْ **لا ينفي هذه الأمور التي يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ليس لها أصل في الكتاب والسنة، بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات وهذا المقام هو الذي تكلم فيه سلف الأمة وأئمتها وجماهير أهل الحديث وطائفة من أهل الكلام والصوفية وغيرهم، وكلام هؤلاء أسَدُّ في العقل والدين**». اهـ.

أقول: ابن تيمية يقول هنا إن قول من يقول أن الله فوق العرش مع إثبات الحدود والنهايات لذاته تعالى وإثبات الجسمية والمقدار، هو قول سلف الأمة وهو أصح في العقل والدين من قول مَنْ ينفي هذه الأمور. فانظر وتعجب.

النص السادس: الحيِّز بمعنى تقدير المكان ثابت لله تعالى.

قال ابن تيمية في التأسيس [١/ ٥٩٣]: «قد تقدم أن الحيز قد يراد به ما يحوز الشيء وهي نهايته وحدوده الداخلة فيه، وقد يراد به الشيء الذي يكون منفصلاً عنه وهو محيط به، وكلاهما أمرٌ وجودي. **وقد يراد بالحيز ما هو تقدير المكان وهذا هو الحيز** عند كثير من أهل الكلام الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمكان. والحيز على هذا أمر عدميٌّ كما تقدم». اهـ.

أقول: يذكر ابن تيمية هنا المعاني التي يمكن أن يطلق عليها لفظ الحيز وحاصلها عنده ثلاثة:

الأول: نهايات الشيء وحدوده.

الثاني: ما يحيط بالشيء.

الثالث: تقدير المكان.

---

(١) تأمل كيف يعترف ابن تيمية بأن مَنْ ينفي الحدود والحد والجهة والمقدار (الحجم) والجسمية عن الله تعالى لا يحصون كثرة، ومع ذلك يدعي أن السلف أجمعوا على خلاف ذلك.

ونحن نقول: أن ابن تيمية يقول بالحيز بالمعنيين الأول والثالث أي يعتقد أن الله تعالى يتصف بهما.

أما المعنى الأول وهو النهايات والحدود، فقد أثبتنا أنه يقول بها في الفصل السابق.

وأما المعنى الثالث فهو قائل به أيضاً لأن هذا المعنى فرع عن التجسيم وهو قائل به على ما بيناه في هذا الكتاب. وأيضاً فهو يعترف أن الله تعالى ممتد في الأبعاد وأن يمينه غير يساره وأن كل بعض منه متميز في جهة عن الأخرى، كما توضح لك في فصل التركيب.

وقد قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١٠٩]: «وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا: لله حد، وأن ذلك لا يعلمه غيره، وأنه مباين لخلقه، وفي ذلك لأهل الحديث والسنة مصنفات[١]، وهذا هو معنى التحيز عند من تكلم به من الأولين». اهـ.

فهو هنا ينص على أن أئمة سلفه من المجسمة قائلون بالحيز بالمعنى الذي ذكره.

النص السابع: حيِّز الله تعالى هو نفس حدود ذاته.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ١١٩]: «وأما الحيز فقد يحوز المخلوق جوانبه وحدود ذاته، وقد يحوزه غيره. فمن قال: الباري فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخلاً في مسمى ذاته فقد كذب، فإن كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فإنه من العالم. ومن قال إن حيزه هو نفس حدود ذاته ونهاياتها فهنا الحيز ليس شيئاً خارجاً عنه». اهـ.

---

(١) يقصد بالمصنفات نحو كتاب الدارمي المجسم في رده على بشر المريسي، وأيضاً كتاب «إثبات الحد وأن الله جالس على العرش» للدشتي المجسم، وما ورد في أثناء كتب أخرى ككتاب ذم الكلام والأربعين وكلاهما للهروي المجسم، وأيضاً ما ورد في كلام القاضي أبي يعلى الذي وضحنا لك جانباً من عقيدته في أكثر من فصل في هذا الكتاب... إلخ، لتعرف أن هؤلاء هم من يشير إليهم ابن تيمية في كلامه هذا.

أقول: يثبت ابن تيمية الحيز لله تعالى وهو بمعنى النهايات والحدود لذاته تعالى. ولاحظ أنه لا ينفي هنا إلا أن يكون هناك شيء غير الله يحيط به، وهو أصلاً ليس محل النزاع أما مسألة الجوانب والأطراف والنهايات فهي ثابتة عنده لله بلا شك، وهذا هو الظاهر من كلامه هنا.

النص الثامن: حَيِّزُ الله ليس شيئاً منفصلاً عنه.

ابن تيمية يُصَرِّحُ في التأسيس [١٣٨/٢] أن الحيز لازم من لوازم ذات الله تعالى، واللازم كما هو معلوم لا يمكن أن ينفك عن الملزوم فقال:

«قد تقدم أن الحيز الوجودي الذي يقال إن ذات الله مستلزمة له ليس هو شيئاً منفصلاً عنه». اهـ.

النص التاسع: إمكان وجود جسم فوق الله مبني على كون الله تعالى محدوداً عند المجسمة.

ذكر ابن تيمية احدى حجج الإمام الرازي على نفي التحيز والجهة عن الله تعالى وفيها يقول الرازي للمجسمة والكرامية [١٧٩/٢]: «لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان لا يخلو إما أن يكون متناهياً أو غير متناه»، وبين الإمام الرازي أن **قول أهل السنة في ذلك هو أن الله تعالى لا يجوز عليه أصلاً الحيز والجهة، فلا يجوز أصلاً أن يقال إنه متناه أو لذاته حد ومَقْطَع، لأن الحدَّ والمَقْطع لا يعقل إلا لمن كان وجوده في حيز وجهة، فهذا لا يخلو إما أن يكون متناهياً ومحدوداً أو يكون لا متناهياً ونافذاً في الأبعاد لا إلى غاية. وهذا واضح.**

فجعل ابن تيمية يَرُدُّ على ذلك الكلام فقال في الرد على أساس التقديس [١٧٩/٢]: «يقال لك إذا عقل موجود لا نهاية له، فهل التفسير[1] **يعقل موجود فوق العرش لا يوصف بالتناهي وعدمه أولى وأحرى بمعنى أنه يمتنع أن يكون له نهاية، أو يكون ذا مساحة لا نهاية لها، فإنه إذا عقل هذا في موجود مطلق لم**

(١) أشار محقق الكتاب إلى وجود طمس في كلمة هنا.

يمتنع وصف هذا الموجود بأنه فوق العرش ويكون كذلك، بل يكون هذا أقرب إلى العقل لأن الفطرة تقر بأن الله فوق العالم، وتنكر وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، **فإذا أقررت بوجوده خارج العالم كان أقرب إلى الفطرة والعقل**». اهـ.

في هذه الفقرة سفسطة كبيرة كعادته في كلامه.

ـ الأولى أنه سوى في كلامه بين «موجود يمتنع أن يكون له نهاية»، وبين «موجود يكون ذا مساحة لا نهاية لها». وأنت تعلم أنه يوجد فرق كبير بين الأول والثاني. فالأول لا يتصور له حد ونهاية لأن شرط ذلك وهو الحيز والجهة منفي عنه، فالعقل لا ينسب النهاية والحد إلا إلى ما كان موجوداً في جهة وحيز. وأما الثاني فمجرد كونه ذا مساحة، يتضمن أن يكون له حيز وحجم ومقدار، وهذا الحجم يمكن أن يكون لا نهاية له، ويمكن أن يكون له نهاية. ومعلوم بعد بيان هذا الفرق أن تختلف أحكام كل موجود منهما. فالمساحة لا تتصور إلا بوجود حدود للذات من جهة من الجهات، وإلا فلا، لأن المساحة تحسب بعد ثبوت ومعرفة طرف الجسم أو طرف الحجم، وطرف الشيء نهايته، وما لا نهاية له من الأجسام لا يكون له مساحة، إلا إذا أطلق على هذه الحالة أن مساحته لا نهاية لها فهذا تجوز.

ـ وأيضاً فابن تيمية يقول إذا كان الله لا نهاية ولا حدَّ له، بمعنى أنه لا يقبل ذلك لعدم وجوده أصلاً في حيز ولا جهة، وهو قول أهل الحق، يقول ابن تيمية إذا كان كذلك لم يمتنع أن يقال أنه فوق العرش. وهذا تناقض بين، لأن كل ما قيل عليه إنه فوق العرش، كان هذا في جهة هي الفوق، وهذا الكلام يناقض الفرض أصلاً لأنه فرض موجوداً لا في جهة ولا في حيز.

ـ وأما قوله بأن الفطرة تنكر وجود موجود لا داخل ولا خارج العالم، يقال له: هذا باطل. لأن الفطرة إذا سلمنا أن للفطرة حكماً، وهو مسلم إذا أريد بالفطرة العقل لا أمر آخر، يقال عند ذاك، **إن العقل ينكر وجود (جسم) لا داخل ولا خارج العالم، أما وجود موجود كذلك فلا ينكره العقل**. وأما إن أراد بالفطرة معنى غير العقل وهو ما يريده كما بيناه في أوائل هذا الكتاب، فلا يسلم له كلامه.

وابن تيمية ادعى انكار وجود موجود لا داخل ولا خارج العالم، وهو باطل. وإنما دعاه لذلك أنه لا يؤمن بوجود موجود إلا إذا كان جسماً أو قائماً بجسم كما بيناه لكم. وأما نحن فنعارضه في ذلك.

ثم أكمل ابن تيمية ردّه على الإمام الرازي قائلاً: «وإذا جاز أن يقال في هذا إنه لا يتناهى بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بتناهي المقدار وعدمه، كذلك يقال فيه مع وجوده فوق العرش.

وإذا قال قائل هذا الفوقية، أو هذا العلو فوق العرش لا يعقل، أو قال لا يعقل علو ولا فوقية إلا بمعنى الذهاب في الجهات. قيل له معرفة الصفة وعقلها فرع على معرفة الموصوف وعقله، فطلبك العلم بكيفية علوه مع أنك لا تعقل حقيقته جمع بين الضدين».

ثم قال: «بل الاقرار بأنه ليس ذا مساحة ومقدار لا ينافي الاقرار بأنه خارج العالم وفوقه كما يناسب ذاته، ومنافاة الاقرار بوجوده مع كونه لا داخل العالم ولا خارجه أعظم تنافياً». اهـ.

يحاول ابن تيمية هنا إلزام الإمام الرازي بناءً على قوله بصحة القول بأن الله فوق العرش، واحتوى كلامه على تناقضات وتهافتات عديدة، نوضح لك بعضها هنا، ولكن قبل الشروع في ذلك لا بُدَّ أن تعلم أن كلمة فوق تطلق في اللغة ويراد بها أحد معنيين على الأقل الأول منهما فوقية الرتبة والمكانة والعظمة، والثاني هي فوقية الجهة والحيز والمكان. وقد سبق أن ذكرنا لك أن فوقية الرتبة لا خلاف في إثباتها لله تعالى بين جميع فرق الإسلام على اختلافهم في أصل مأخذها، ومن ذلك تعلم أن الفوقية التي يتكلم عنها ابن تيمية هنا هي فوقية الجهة والحيز والمكان، فهذه التي ينكرها الرازي، ويحاول ابن تيمية أن يلزمه بالقول بها بناءً على مذهبه!

وبعد هذا التوضيح نقول:

ــ إذا قيل إن الله لا يمكن أن يوصف بالتناهي وعدمه، لأن شرط الوصف بذلك وهو الحيز والحجم والمقدار منفيٌّ عنه تعالى، فيستحيل بناءً على ذلك

القولُ بأن الله فوق العالم بالجهة والمكان والحيز، ويستحيل الجمع بين هذين القولين عند مَنْ لا يعقل ما يقول، وسبب الاستحالة هو أن الحيز والتناهي فيه هو شرط الفوقية، فإذا نفي أصل التحيز ينتفي مباشرة التناهي، فلا يبقى معنى لإثبات الفوقية في الجهة.

ـ وبذلك يتضح أن الجمع بين القول بأن الله فوق العالم بالجهة، والقول بأن الله منزه عن المقدار والحجم والتناهي، هو جمع بين نقيضين أو ضدين. وهو محال.

ـ واعلم أن الذين قالوا بأن الله فوق العالم من الأشاعرة أو قالوا فوق العرش، فهم لم يريدوا فوقية الجهة لاستلزام هذا التحيز الذي ينفيه هؤلاء أصلاً، بل أراد هؤلاء فوقية الرتبة والمكانة.

ـ ومن هذا فإنّ قول ابن تيمية: «معرفة الصفة. . .» أهـ، هذا القول مردود عليه ولا يتوجه مطلقاً على الرازي وأصحابه. فابن تيمية يقول في الحقيقة إن الله فوق العالم بالجهة ولهذا يقول بأن الله تعالى محدود، فالله تعالى له قدرٌ وحجمٌ معين عند ابن تيمية. فهو قائل بالجهة ولوازمها وهذا هو عين القول بالتجسيم وهو كما رأيت لم يفرَّ منه ولم ينفه نفياً مطلقاً بل اعترف بأن هذا المعنى من الجسمية ثابت لله تعالى.

ـ وحاصل المقام أن الأشاعرة ومنهم الإمام الرازي هم الذين يقولون بالحق إن الله فوق العالم فوقية تلائم ذاته، وهذه الفوقية عبروا عنها بالفوقية المعنوية. وهم الذين اعترفوا بعدم إمكان معرفة حقيقة ذات الله جل وعز، والتزموا بهذا القول التزاماً مطلقاً. وأما ابن تيمية فإنه قال إن الله له مقدار (حجم) معين، وله جهة في ذاته، وهو في جهة من خلقه، وله حدود لذاته ونهايات من سائر الجهات، وهو يمس المخلوقات جميعاً، ويتحرك وينتقل من محل إلى محل. . . إلخ كلامه المتخابط. فمن هو المتناقض إذن.

ومن ذلك تعرف أن جميع اللوازم التي يريد ابن تيمية أن يلزمها للرازي لا تلزمه مطلقاً.

ـ فتعرف من ذلك أن من قال ليس لله تعالى حجم ونهايات ومقدار خاص يستحيل أن يقول إن الله في جهة من العالم، بل هذا ينافي ما قاله سابقاً. وكذلك يستحيل أن يقول أن الله خارج العالم، لأن معنى كلمة «خارج» هنا أي ليس محوياً في داخل العالم، فهي ظرف مفروض بالنسبة للعالم، وما كان خارج العالم فإنه يجب أن يكون محدوداً وذا نهايات، وما كان كذلك يكون جسماً ذا حجم معين وهذا كله منفي عن الله تعالى. وكذلك يستحيل القول بأن الله داخل العالم لنفس الأسباب. فلذلك يقول أهل الحق: الله لا داخل العالم ولا خارجه، ومع ذلك فهو موجود وجوداً يليق بذاته. يريدون بذلك أن كونه داخل أو خارج العالم هو أمر لا يليق بذات الله تعالى لما يلزم عليه من التشبيه والتجسيم، ومن فهم هذا الكلام تنحل عنه جميع شبه ابن تيمية وغيره.

وكلام ابن تيمية السابق كان مبنياً على قول من ينفي الحدود والجهات عن الله تعالى، وشرع بعد ذلك في مناقشة الإمام الرازي بناءً على مذهب من يثبت الجهة والمقدار والحدود والحيز لله تعالى عن ذلك فقال [٢/ ١٨٠]: «وأما المقام الثاني، فكلام من لا ينفي هذه الأمور التي يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش[1]، ليس لها أصل في الكتاب والسنة، بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى، أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات، وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها، وجماهير أهل الحديث، وطوائف من أهل الكلام والصوفية وغيرهم، وكلام هؤلاء أسدُّ في العقل والدين، حيث أئتموا بما في الكتاب والسنة وأقروا بفطرة الله التي فطر عليها عباده... إلخ كلامه». أهـ.

ها هو ابن تيمية يتكلم الآن بلسان من قال بأن الله متحيز محدود وهو في جهة وغير ذلك، فيحكم عليهم بأن كلامهم هو الموافق للدين والعقل، ويدعي أن هؤلاء قالوا بما هو في الكتاب والسنة، وادعى أن سلف الأمة وأئمتها وجماهير أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام والصوفية قائلون بذلك.

---

(١) يقصد بالعلو على العرش أي الجلوس عليه والاستقرار عليه، كما سوف نبين لك أن ابن تيمية يصرح به في الباب الخامس ـ المسألة الثانية، فراجعه إن أحببت.

وهو إذا قصد بهؤلاء السلف الصالح وأئمة الأمة المعتبرين، فهو كاذب عليهم، وأما إذا قصد بالسلف سلف المجسمة، وبالأئمة أئمتهم مثل ابن كرام وهشام بن الحكم والجواليقي، وقصد بأهل الحديث أمثال أبي سعيد الدارمي والهروي المجسم والدشتي وغيرهم، وقصد بأهل الكلام أمثال الكرامية وطوائف المجسمة من الحنابلة والسالمية، وقصد بالصوفية أمثال صاحب منازل السائرين، فهو صادق لأن هؤلاء كلهم مجسمة.

ثم شرع ابن تيمية في الرد على كلام الرازي على الاحتمال الثالث وهو أن يقول المجسم أن الله متناهٍ من جميع الجهات، وهو نفس رأي ابن تيمية كما سبق. بيان ذلك في مسألة الحد، وقد اتبع الرازي عدة طرق لنفي وإبطال هذا المذهب منها ما ذكره في الوجه الثاني:

«أنه لما كان متناهياً من جميع الجوانب، فحينئذ يفرض فوقه أحياز خالية وجهاتٌ فارغة، فلا يكون الله فوق جميع الأشياء، بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالى. وأيضاً فهو قادرٌ على أن يخلق فيه جسماً، وعلى هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالى، وذلك عند الخصم محال». اهـ.

وحجة الإمام الرازي هذه واضحة وتلزم المجسمة إلزاماً لا انفكاك لهم منه. وحاصلها كما نوضحه فيما يلي:

ـ المجسمة بكافة فرقهم وأصنافهم يقولون إن الله تعالى له قدرٌ بمعنى حجم وحيز. وبما أنه متحيز إذن يجب أن يكون في جهة من خلقه إذ المخلوقات أجسام، وكل جسمين لا بُدَّ أن يكون كل منهما بجهة من الآخر.

والجهات ستٌّ، الفوق والتحت واليمين واليسار والأمام والخلف. ثم قالوا: بما أن الله يجب أن لا يكون شيء فوقه، بل هو يجب أن يكون فوق كل شيء. إذن يجب أن يكون الله في جهة الفوق بالنسبة للعالم.

ـ هذا كلام يعم جميع فرق المجسمة، والإمام الرازي يتكلم الآن مع فرقة واحدة منهم، وهي التي تقول إن الله محدود ومتناه الذات من جميع

جهاته[١]، خلافاً لغيرها من فرق المجسمة الذين قالوا أنه لا حَدَّ له من أي جهة والذين قالوا أنه محدود من جهة التحت لأنه يلاقي العرش المستوي هو عليه.

فقال لهم الإمام الرازي: إذا كان الله محدوداً من جميع الجهات، فإما أن تكون الجهات عدمية بمعنى أنه لا ميزة لواحدة على الأخرى. أو تكون وجودية تتمايز بعضها عن بعض.

فعلى القول بأنها وجودية يثبت وجود قديم مع الله تعالى هو غيره. وهو باطل اتفاقاً.

وعلى القول بأنها عدمية: فحينئذ نقول: إذا أراد الله أن يخلق جسماً فيستحيل أن يخلقه داخل ذاته، اتفاقاً منا لأنه تعالى لا يوجد له داخل ولا خارج لأنه ليس بجسم، ومنكم لانكم تقولون مع أنه جسم إلا أنه مصمت أي غير مجوف، وبالتالي فلا يوجد محل لخلق الجسم المفترض فيه. إذن فعندكم لا بدَّ أن يخلق الجسم خارج ذاته. فيلزم ضرورة وجوده في جهة من الله، وبما أنه لا يوجد تمايز بين نفس الجهات، فكما يمكن خلق جسم تحته، فكذلك يجوز أن يخلق جسماً فوقه، والتفريق بين التحت والفوق هنا محض تحكم، بل التفريق بينها وبين سائر الجهات محض تحكم.

وعليه فيجوز وجود جسم هو فوق الله، فيبطل قولكم - أيها المجسمة - باستحالة وجود شيء فوق الله، وبوجوب كون الله فوق كل شيء بالجهة.

والحق أن هذه الحجة تلزمهم وتفحمهم تماماً ولا يستطيعون منها انفكاكاً. والآن لننظر كيف ناقش ابن تيمية هذه الحجة، فقد قال في الرد على الأساس [٢/ ١٨١]: «وأما الوجه الثاني فقوله: إنه لما كان متناهيا من جميع الجوانب فحينئذ نفرض فوقه أحيازاً خالية وجهات فارغة، فلا يكون هو تعالى فوق جميع الأشياء، بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالى، ويكون قادراً على أن يخلق فيها جسماً فوقه». اهـ.

---

(١) وهو عين قول ابن تيمية كما عرفتَ.

هذه حجة الرازي كما تلاها ابن تيمية، ثم شرع في الرد فقال: «فيقولون لك: هذا بناءً على أن الأحياز والجهات لا بُدَّ أن تكون أمراً وجودياً وأنه يمكن أن تكون فوقه. وهم ينازعونك في هاتين المقدمتين وأنت معترف بفسادهما في غير موضع من كتبك، وقد تقدم البيان بأن الحيز لا يجب أن يكون أمراً وجودياً». اهـ.

فأنت ترى أن ابن تيمية أقام جوابه على الرازي على فرض لا أدري من أين أتى به، بل على فرض فاسد في ذاته، وهو أن هذه الحجة لا تتم إلا بناءً على أن الحيز يجب أن يكون أمراً وجودياً، وهذا شيء لم يقل به الإمام الرازي حتى يردَّ عليه فيه، بل غاية ما فعله الرازي هو تجويز وجود حيز فوق الله، وهذا واضح بناءً على الفرض الذي سلم به المجسمة وهو كون الله محدوداً من جميع جوانبه. ومعلوم أن كل جسم محدود، فيمكن فرض وجود جسم آخر فوقه، بل يمكن فرض وجود مكان فارغ فوقه. ومجرد هذا الإمكان، لا يعني أن الحيز يجب أن يكون وجودياً كما ترى.

وأنت ترى أن حجة الرازي صحيحة، وتتم على المجسمة حتى لو افترض فقط جواز وجود جسم فوق الله. وهو يجب أن يكون جائزاً عندهم، إذ لا يوجد ما يمنع منه كما بيناه سابقاً.

ولكن ابن تيمية يصر كعادته على التلبيس على الخصوم كما أظهرناه لك في أكثر من موضع ويتكلم على هذه المسألة وهي وجوب كون الحيز وجودياً قرابة الصفحة والنصف، مع أنها ليست مطروقة أصلاً، بل يمكن أن يتم الدليل بدونها، بأن نفرض أن يخلق الله الجسم مباشرة فوقه بلا سبق خلقه الحيز هناك، وهذا صحيح وجائز لكون الحيز من لوازم الجسم فبمجرد وجوده يثبت.

ومع ذلك وقع ابن تيمية في مناقشته لتلك المقدمة غير المقدمة في أغلاط لا داعي لذكرها هنا.

ثم قال في [٢/١٨٢]: «وأما قوله: هو قادر على خلق جسم في الحيز الفارغ فيكون ذلك الجسم فوقه. فيقال لك: وهذا مبني على أنه يمكن أن يكون

فوقه شيء، فإن لم يبين إمكان ذلك لم يصح أن يقال هو قادر على خلق جسم فوقه، كما لا يصح أن يقال هو قادر على خلق جسم قبله أو بعده». أهـ.

ففي هذه الفقرة، يقرر ابن تيمية ما يلي:

أولاً: إن الرازي لم يدلل على إمكان وجود شيء فوق الله، وبالتالي لا يجوز أن يقول إن الله قادر على ذلك.

ثانياً: لا يصح أن يخلق الله فوقه، كما لا يصح أن يوجد جسماً قبله أو بعده.

وكل منهما كلام باطل،

أما أولاً: فلأن الرازي بين إمكان ذلك، فالله قادرٌ على خلق أي جسم، والجهات غير متمايزةٍ في أنفسها إذن لا فرق بين جهة وجهة بين حيز وحيز في قبوله جسماً أو غيره. وهذا كافٍ لتصحيح إمكان وجود ذلك الجسم فوق الله، كإمكان وجوده تحت الله، إذ لا فرق[1].

أما إذا قال: إن وجود جسم فوق الله مستحيل لأن الله لا يريد ذلك؟ فهذا القول عينه دليل على أن وجود الجسم هناك جائز وممكن، ولكن عدم وجوده راجع إلى إرادة الله لا إلى ذاته ونفسه أو إلى الجهة.

وأما ثانياً: فابن تيمية يقيس صورة على صورة، فيقول كما لا يجوز أن يكون هناك جسم قبل الله، لأن الله هو الأول، ولا يجوز أن يكون هناك جسم بعد الله لأن الله هو الآخر. فكذلك لا يجوز أن يوجد جسم فوق الله لأن الله هو العلي.

وهذا قياس باطل ومع الفارق كما هو ظاهر، فلو جوزنا أن يخلق الله جسماً قبله يلزم الدور وسبق الواحد نفسه كما هو ظاهر. وكذلك إذا جوزنا أن يخلق جسماً بعده. ويلزم على هذا أن يكون لله بداية ونهاية، فيكون حادثاً فلا يكون إلٰها، فهذا الفرض يؤدي إلى التناقض، تماماً كما إذا قلت هل يمكن أن يكون الواحد اثنين، فهو باطل لأنه يؤدي إلى التناقض.

---

(١) أي عند هذه الطائفة من المجسمة.

وأما خلق جسم فوق الله، فأين الدور وأين التناقض فيه؟!

من هذا يتبين لك ضعف حجج ابن تيمية في رده على الرازي، وهو قد انتبه إلى هذا الضعف، فقال في [٢/ ١٨٣] بعد عدة سطور من كلامه السابق.

«لكن الأول والآخر لا ابتداء له ولا انتهاء، وإذا لم يكن له نهاية ولا حد من الوجهين جميعاً ظهر فيه امتناع أن قبله شيء أو بعده شيء، بخلاف المتناهي المحدود من الأحياز». اهـ.

فكما ترى نَقَضَ ابن تيمية القياس الذي ذكره قبل قليل، واعترف بالفرق بين الصورتين. فسبحان الله فمع أن كلامه بين البطلان إلا إنه ما يزال يجادل.

ومع أن ابن تيمية لم يستطع أن يمنع تجويز العقل لوجود جسم فوق الله بناءً على قولهم إلا أنه قال بعد كلام لا قيمة له في نفس الصفحة [١/ ١٨٣]:

«والمقصود هنا: أن وجوب تناهي البقاء والأمد وإذا كانت الأحياز متناهية أو كان المتحيز متناهياً لم يجب أن يكون فوقه شيء، إذ ليس وراء الموجود شيء موجود إلى غير نهاية، وقد تقدم إبطاله لذلك». اهـ.

وهذا الكلام لا معنى له، لأنه وبعد أن عجز عن إثبات استحالة إمكان وجود جسم فوق الله، فإنه يرجع الآن للكلام على منع وجوب وجود شيء فوقه ويوجد فرق كبير بين إمكان الوجود، وبين وجوب وجود جسم فوقه. ونحن أعلمناك أن الرازي لم يفرض إلا إمكان وجود الجسم، فإن هذا يكفي للرد على المجسمة. وأما قول ابن تيمية هنا بنفي وجوب وجود شيء فوقه فهو كلام لا قيمة له، بل هو اعتراف منه بجواز وجود جسم فوقه، لأن المنع من الوجوب، يستلزم التسليم بالإمكان، كما هو معلوم.

وبهذا ترى أيها القارىء أن النقطة التي هرب منها ابن تيمية في أول كلامه، يقرُّ بها الآن.

فقال للرازي [٢/ ١٨٣]: «وأيضاً فيقال له: لم تذكر حجة على امتناع أحياز خالية، ولا امتناع خلق أجسام، وأنت تقول إن هذا برهان، فإن لم تذكر حجة على امتناع ذلك لم يكن هذا الوجه دليلًا». أهـ.

والحقيقة أن هذا الكلام مما يضحك منه الأطفال، فإن الاستدلال على امتناع أحياز خالية ليس هو من وظيفة الرازي، وليس من وظيفته الإتيان بدليل على امتناع خلق جسم فوق الله، بل هو يكفيه إثبات جواز ذلك بناءً على مذهب خصومه من المجسمة ومنهم ابن تيمية، فالرازي يلزمهم بأمر فاسد بناءً على مذهبهم. وهم المطالبون بالإتيان على دليل يدل على امتناع ذلك لا الرازي.

هذا هو المعنى المتبادر إلى الأذهان عند قراءة هذه الفقرة لابن تيمية. ولكن الحقيقة أن هذا الكلام منه عبارة عن اعتراف ضمني وتسليم بما ألزمهم به الرازي، وهو إمكان خلق جسم فوق الله. فكأن ابن تيمية، قال للرازي: سلمنا أنه يلزمنا ذلك، ولكن ما الدليل على نفيه وما الدليل على بطلانه، فإذا لم تذكر أنت دليلاً على بطلان وجود جسم فوق الله، فإننا نقول إن ذلك جائز.

هذا هو حقيقة مراد ومعاني كلام ابن تيمية، ومن البين أنه لا يملك إلا أن يقول بذلك أمام الهجمات المتتالية التي يوجهها إليهم الإمام الرازي. فتأمل.

ثم قال ابن تيمية رادّاً على الرازي [٢/ ١٨٤] بلسان بعض المجسمة: «وأما خلق جسم هناك، فلم يذكر على امتناعه حجة، إلا إن الخصم لا يقول به، والخصم يقول ذلك ممتنع لامتناع أن يكون شيء موجود فوق الله فإن سلمت له هذه العلة كان ذلك جواباً لك، وإن لم تسلمها لم يكن مذهبه صحيحاً فلا تحتج به». اهـ.

فابن تيمية يتكلم على لسان بعض المجسمة، ويقول: يمكن لهؤلاء أن يجيبوا الرازي على إلزامهم بجواز وجود جسم فوق الله، بأن يقولوا هذا ممتنع لامتناع وجود جسم فوق الله، فإذا رضي الرازي بهذا الجواب، يجب عليه التسليم بصحة مذهبهم، وإذا لم يرض به، فإن مذهبهم يكون باطلًا، فإذا كان باطلًا، أي إذا كان قولهم بامتناع وجود جسم فوق الله باطلًا، فلا يجوز للرازي أن يحتج على

لأنهم عللوا امتناع وجود جسم هناك بنفس امتناع وجود جسم فوق الله، وهذا هو عين مذهبهم، فهو إذن مصادرة على المطلوب أي فيه احتجاج على المدَّعى بنفس المدَّعى. وهو باطل.

فإذا سمعت جواب هذه الطائفة من المجسمة على الرازي، وتبين لك أنه جواب ضعيف وأنه يلزمهم ما ألزمهم به الإمام الرازي، فلتستمع الآن إلى الجواب الذي يميل إليه ابن تيمية فقد قال في [٢/ ١٨٤]: «وأيضاً فلو قال قائل: بل ذلك جائز[١]، فلم تذكر على إبطاله حجة، لا سيما وعندك أن النقص على الله لم يعلم امتناعه بالعقل، وإنما علمته بالإجماع، لا سيما إن احتج بظاهر قوله تعالى: ﴿ يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وبقوله: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء» لا سيما وهذا لا ينافي الفوقية والعلو بالقدرة والقهر والتدبير، وعندك لا يستحق الله الفوقية إلا بهذا، وهذا المعنى ثابت سواء خلق فوقه شيئاً آخر أو لم يخلقه». اهـ.

فتأمل بالله عليك هذا الجواب العجيب المليء بالتناقضات والتهافت، وسوف نبين لك بعض ذلك.

ـ يسلم ابن تيمية بأن وجود جسم فوق الله جائز، ويدعي أنه لا يوجد دليل خلاف ذلك.

ـ يدعي أن الرازي يقول بأن النقص لا يعلم استحالته على الله إلا بالنقل والإجماع وما دام لم يرد في الإجماع والنقل ما يحيل جواز وجود جسم هناك، فالأصل أن يجوزه الرازي. وهذا الكلام من ابن تيمية متهافت لا أساس له، وأما مسألة أن الدليل على نفي النقص عن الله هو الإجماع عند الرازي، فلطالما كرر

---

(١) أي وجود جسم فوق الله.

ابن تيمية هذا الكلام وهو مبني على تلبيسات، قد خصصنا رسالة خاصة لكشف ما فيها.

ـ يعتبر ابن تيمية أن ظاهر الآية والحديث اللذين ذكرهما، يدل على جواز وجود شيء فوق الله كالغمام والهواء، ويقول إن هذا الكلام هو الظاهر من الآية ويصح من الخصم الاحتجاج بذلك على الرازي. وهذا باطل وتهافت بين.

ـ ويدعي أن هذا الكلام يلزم الرازي أن يقول به، لأنه لا يتعارض مع مذهبه، فهو يقول أن الله لا يستحق إلا الفوقية في الرتبة، ولا ينفي أن يكون فوقه شيء في جهة أو تحته كذلك. و معلوم أن هذا كذب صريح على الرازي بل على جميع أهل الحق لأنهم يقولون باستحالة كون الله في حيز محدود أو غير محدود، وعليه يستحيل عندهم مطلقاً أن يكون فوقه شيء بالجهة أو تحته شيء بالجهة كذلك، لاستلزام ذلك إثبات الحيز والحدود التي يصرحون بنفيها مطلقاً عن الله تعالى.

والعجب من ابن تيمية كيف يتساقط إلى مثل هذا المستوى وهو يعلم أن جميع هذه الأمور لا تلزم الرازي. بخلاف اللوازم التي يلزمها الرازي لأصحاب ابن تيمية المجسمة فهي تلزمهم قطعاً بلا ريب.

فتبين لك حتى الآن مدى تهافت ابن تيمية في استدلالاته ومناقشاته والتزامه باللوازم القبيحة بكل جرأة.

النص العاشر: الحيز بمعنى الحدود والنهايات ابلغ في لزومه للذات من الحياة والعلم.

نقل ابن تيمية احتجاج الإمام الرازي على المجسمة في [٢/ ١٤٠] في الرد على أساس التقديس فقال: «الوجه الرابع والعشرون: قوله[١] في الثالث: لو كان الباري أزلاً وأبداً مختصاً بالحيز والجهة، لكان الحيز والجهة موجودين في الأزل، فلزم إثبات قديم غير الله، وذلك محال بإجماع المسلمين». اهـ.

---

(١) أي قول الرازي.

وشرع ابن تيمية في الرد على هذه الحجة فقال: «يقال له: هؤلاء إذا قالوا بأنه مختص بحيز وجودي أزلاً وأبداً، فليس ذلك عندهم شيئاً خارجاً عن مسمى الله، كما أن الحيز الذي هو نهايات المتحيز وحدوده الداخلة فيه ليس خارجاً عنه بل هو منه. وعلى هذا التقدير فيكون إثباتهم لقدم هذا الحيز كإثبات سائر الصفاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته، لا فرق بين تحيزه وبين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة.

والحيز مثل الحياة والعلم، بل أبلغ منه في لزومه للذات، كما أنه كذلك في سائر المتحيزات، فالحيز الذي هو داخل في المتحيز الذي هو حدوده وجوانبه ونواحيه ونهاياته أبلغ في لزومه لذاته من بعض الصفات كالسمع والبصر والقدرة وغير ذلك». اهـ.

ها هو يصرح بمعنى الحيز، ويؤكد أنه بمعنى الحدود والنهايات للذات، ومعلوم أن هذه الذات التي تتصف بمثل هذا الحيز يجب أن تكون جسماً. فهو في هذا النص يثبت وجود النهايات والحدود والحيز لذات الله تعالى، وتأمل قوله: «والحيز مثل الحياة والعلم، بل أبلغ منه في لزومه للذات، كما أنه كذلك في سائر المتحيزات» اهـ، لتعرف أنه يتكلم عن الحيز والحدود التي نعرفها ثابتة للأجسام، ولاحظ القياس الذي استخدمه في قوله: «كما أنه كذلك في سائر المتحيزات»، **أليس هذا تشبيهاً صريحاً لله تعالى بسائر الأجسام من هذا الجانب**. ولكن هذا الأمر أي كونه يشبه الله بخلقه من بعض الجهات قد صرح به في غير محل من كتبه، بل هو أساس من أسس مذهبه، وبناءً عليه يثبت كونه في جهة ومتحيز وله حدود وكونه متحركاً وغير ذلك كالمماسة والأعضاء والأركان، فمذهب ابن تيمية قائم على تشبيه ذات الله بذوات المخلوقات بلا ريب.

والأعجب من ذلك كله عبارته الأخيرة التي يصرح فيها أن ثبوت الحيز لله أبلغ من ثبوت العلم والقدرة وغيرهما من الصفات، وهذا القول في غاية الغرابة، وقد صرح به في غير موضع. وبهذا تعرف أن ابن تيمية راسخ في قلب المنكرات إلى معارف، وما أحمق الناس الذين يسيرون وراءه في ذلك.

وهذا هو أسلوبه الذي سار عليه في سائر كتبه فادعى الإجماع على الجهة والحدود والحركة والجسمية والأركان والأعضاء وغير ذلك كالمماسة للعرش والاستقرار عليه . . . إلخ .

النص الحادي عشر : ذات الله مستلزمة للحيز المطلق لا المعين .

قال ابن تيمية أثناء ردّه على الإمام الرازي مثبتاً الحيز لله تعالى ومصرحاً أن هذا مرتبط بالقول باستواء الله تعالى على العرش، يقصد جلوسه عليه، وذلك في التأسيس [٢/ ٢٠٩]: «الوجه الرابع قول من لا يوجب **حصوله في حيز معين** خارج عنه وجودياً كان أو عدمياً، بل ذلك عنده على سبيل الجواز مطلقاً، وهو قول كل مَنْ يقول أنه استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض، بعد أن لم يكن مستوياً عليه». اهـ.

أقول: هذا هو القول الذي يعتقد به ابن تيمية، فهو يقول أن الله تعالى له حيز وأن هذا الحيز لازم من لوازم ذاته جل عن هذه التفاهات، وأن حصول الله في حيز دون حيز تابع لإرادته، كما سترى ذلك كله، وأما مطلق تحيزه فهو واجب لأنه من لوازم ذاته .

ثم قال بعد ما مضى: «ويقول أنه استوى إلى السماء، وأنه يجيء يوم القيامة ويأتي إلى سائر ما جاءت به النصوص من ذلك، وعلى قول هؤلاء يجب حصوله في حيز معين جل، **وتكون ذاته مستلزمة للتحيز المطلق لا لحيز معين، وإذا حصل في حيز معين جاز أن يكون حاصلاً فيه ولم يجب**». اهـ.

أقول: هذا هو بقية اعتقاد ابن تيمية في الحد لله تعالى وتناهيه وتحيزه .

ثم قال بعد ذلك بسطور مكملاً توضيح هذه الفكرة: «وعلى هذا فنقول: **حصوله في حيز معين دون غيره بمشيئته واختياره، وذلك لأن هذا هو الفعل والتصرف والحركة**، كما يقولون: أنه ما زال متكلماً إذا شاء، كذلك يقولون: **ما زال فاعلاً بنفسه إذا شاء**. وعلى هذا فحصول ذاته في الأزل يكون أزلياً، لأنه من لوازم ذاته، **لكن تعين حيز دون حيز هو تابع لمشيئته واختياره**، وذلك أن الأحياز

ليست أموراً وجودية، بل هي أمور عدمية، فليس الأمر إلا مجرد كونه يفعل بنفسه ويتصرف». اهـ.

أقول: **في هذا الكلام القبيح يثبت ابن تيمية بالإضافة إلى التحيز والتناهي الجسماني لله تعالى، يثبت له الحركة والانتقال من حيز إلى حيز آخر، ويصرح بأن الله تعالى يفعل بذاته ما يشاء، فهو يتحرك وينزل ويصعد، ويحرك ذاته كما يشاء إلى آخر هذه الفضائح والقبائح.**

واعلم أن ابن تيمية يريد بالحيز المطلق معنى الحيز كما مضى، وبالحيز المعين معنى مقولة «الأين» التابع لوضع المتحيز بالنسبة إلى المتحيزات الأخرى واللازم لتغير موضع المتحيز.

وفي هذا النص إثبات أن الله يتحرك بالانتقال من حيز إلى حيز آخر، وهو نفس معنى حركة الأجسام والمخلوقات. وفيه الاعتراف بكون الأحياز وجودية وإلا فلا سبيل إلى الانتقال من واحد إلى آخر، وفيه إثبات حلول الحوادث في الذات الإلٰهية وتغير الأحوال عليه، مما يستلزم النقص وغير ذلك من شنائع.

وبهذا نكون قد أوفينا بما وعدناك به أيها القارىء في استحضار نصوص واضحة من كلام ابن تيمية يثبت فيها التحيز لله من جميع الجهات، بالإضافة إلى ما ذكرناه عرضاً من قبائحه مثل الحركة والتصرف بنفسه والجلوس والاستقرار على العرش وغير ذلك.

❊ ❊ ❊

الفصل الخامس

في تفهيم وبيان معنى كون الله في جهة على رأي ابن تيمية

قد اشتهر عند الجميع ان ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى ، ولكن قليل من هؤلاء الكثير من يعرف بالضبط ماذا يريد ابن تيمية بكون الله تعالى في جهة، ونحن هنا سوف نبين باختصار ما يعنيه ابن تيمية بالجهة بالضبط.

هذا، مع أن مجرد قراءة الفصول والأبواب السابقة، توضح للقارىء الكريم عقيدة ابن تيمية في الجهة، لانها لازمة ومترابطة ترابطاً لا انفكاك له مع ادعاء أنه تعالى في حيز وأنه محدود وأنه جسم وأنه مركب وهذه هي القضايا الأربع التي فصلنا الكلام فيها على حسب المقام حتى الآن.

والقارىء النبيه، يكتفي ببعض فيفهم منه الباقي، ولكن مع هذا وتمسكاً بما أخذناه على أنفسنا، فإننا سوف نذكر بعض المواضع من كلام ابن تيمية التي توضح رأيه الخاص في هذه المسألة.

المسألة الأولى: في بيان معنى الجهة.

قال صاحب القاموس «الجِهة بالكسر والضم: الناحية». اهـ.

وقال الأصفهاني في المفردات: «الجهة والوجهة وهي حيثما تتوجه للشيء». اهـ.

وقال ابن فارس في المقاييس: «والوجهة كل موضع استقبلته، قال الله تعالى (ولكل وجهة)، ووجَّهت الشيء: جعلته على جِهَة». اهـ.

أقول: والمستقرىء لقواميس اللغة، إذا ركَّز على المعنى المراد في مثل هذا الموضع، وجد أن الجهة لا تستخدم إلا فيما له مكان وحد يقابل شيئاً آخر له مكان وحد، وهذه هي صفات الأجسام كما تعرف.

فالجهة حقيقتها لا تنسب في اللغة إلا إلى الأجسام.

وأما الجهة عند ابن تيمية فسوف نورد الآن بعض كلامه في هذا الموضوع لنفهم منه بالضبط ما الذي يريده بالجهة.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/١١٧]: «لا ريب أن الجهة والحيز من الأمور التي فيها إضافة ونسبة، فإنه يقال: هذا جهة هذا وحيزه. والجهة أصلها الوجه الذي يتوجه إليها الشيء».

ثم قال: «وإذا كان كذلك فالجهة تضاف تارة إلى المتوجه إليها، كما يقال في الإنسان له ست جهات، لأنه يمكنه التوجه إلى النواحي الست المختصة به التي يقال انها جهاته، والمصلي يصلي إلى جهة من الجهات لأنه يتوجه إليها، وهنا تكون الجهة: ما يتوجه إليها المضاف.

وتارة تكون الجهة ما يتوجه منها المضاف، كما يقول القائل اذا استقبل الكعبة هذه جهة الكعبة وكما يقول وهو بمكة هذه جهة الشام وهذه جهة اليمن وهذه جهة المشرق، وهذه جهة المغرب، كما يقال هذه ناحية الشام وهذه ناحية اليمن والمراد هذه الجهة والناحية التي يتوجه منها أهل الشام وأهل اليمن».

ثم قال: «وإذا كان هذا هو المعروف من لفظ الجهة والحيز في الموجودات المخلوقة، فنقول: إذا قيل: الخالق سبحانه في جهة فإمّا أن يراد في جهة له، أو في جهة لخلقه.

فإن قيل في جهة له. فإما أن تكون جهة يتوجه منها، أو جهة يتوجه إليها، وعلى التقديرين فليس فوق العالم شيء غير نفسه فهو جهة نفسه سبحانه لا يتوجه منها الى شيء موجود خارج العالم، ولا يتوجه اليها من شيء موجود خارج العالم، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه منه ولا يتوجه إليه». اهـ.

من هذا الكلام كله، نفهم أن ابن تيمية يقول ان الله موجود خارج العالم في جهة الفوق من العالم، والذي ينفيه ابن تيمية هو فقط أن يكون الله تعالى موجوداً في شيء خارج العالم، هذا هو الأمر الوحيد الذي ينفيه ابن تيمية في هذا الباب، ولهذا قال في [٢/ ١٢٠]: «وأمّا أنّ القومَ يثبتون وراء العالم أموراً وجودية يقولون يجب أن يكون الله في واحد منها دون سائرها، فهذا ما علمنا أحداً قاله». اهـ.

هذا هو ما ينفيه ابن تيمية. ولكنه لا ينفي كون الله تعالى نفسه جهة، اي إذا أراد الله أن يتوجه ويتحرك وينتقل الى العالم، فإن الجهة التي يتحرك منها هي عين ذاته، والتي ينتقل اليها هي عين العالم. وهذا هو نفس الأمر الذي وقع الخلاف فيه بين أهل السنة من الأشاعرة وبين المجسمة، فالخلاف بينهم هو الجهة بهذا المعنى، لا بمعنى آخر، فترى ابن تيمية ينفي معاني لا محل لها في النقاش، ثم يرجع ويثبت المنسوب إليه.

وعلى كل الأحوال. فإن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى، بمعنى ان الخلق إذا توجهوا إلى الله فإن الله ذاته هو جهتهم أي يكون مقابلهم بعيداً عنهم بمسافة معينة، فإذا قطع الخلق هذه المسافة وصلوا إلى الله.

كما إذا توجه الواحد من الناس من مدينة إلى أخرى، فإن جهته تكون المدنية الأخرى، وتفصل بينه وبينها مسافة معينة، إذا قطعها هذا الرجل وصل إلى المدينة الأخرى. هذا هو بالضبط ما يعتقده ابن تيمية في الله تعالى.

ولو تأملنا في هذا المفهوم لرأينا ان نفس هذا المعنى، لا يستقيم إلا اذا كان الذي يتوجه الى الشيء، محدوداً، اي لذاته نهايات، وإلا اذا كان الذي يتوجه هو إليه له نهايات ومحدوداً أيضاً. فالمحدودية شرط لا بُدّ من التسليم به لكي يصدق هذا القول. ولهذا فإننا قلنا أن من اعتقد بكلام ابن تيمية، فإنه يلزمه قطعاً إثبات المحدودية لله تعالى، أي يلزمه إثبات كون الله محدوداً، أي وجود نهايات لأبعاد وامتدادات ذاته. وهذا هو عين التجسيم.

ونحن نقول إن هذا هو عين التجسيم لأن هذه المعاني لا يمكن الوصول إليها ولا التصديق بها إلا بالتسليم بأن الله جسم. وأمّا مَنْ لم يسلم بذلك، فإنه ينفي مطلقاً هذه الأقوال بلا تردد[1].

---

(١) ومع ذلك فإن المحدودية والجهة منفية عن الله تعالى، حتى وإن جاز وجود شيء محدود وليس بجسم، فليست الجسمية بعينها هي علة نفي ذلك، بل العلة ما يلزم على كونه محدوداً وفي جهة، سواءً أكان جسماً أم لا. وإلزامنا له بالتجسيم إنما هو بناءً على اعتقاده بأنه لا يوجد موجود إلا إذا كان جسماً وغير ذلك مما وضحناه في غير موضع.

ولهذا قال العلماء في تعريف الجهة أنها عبارة عن أمر إضافي لا يتعقل إلا بين جسمين، ومعلوم أن الأجسام كلها محدودة أي لكل واحد منها نهاية وبعد ولهذا يمكن أن يتوجه أي جسم إلى أي جسم آخر، بلا تردد.

المسألة الثانية: في ذكر بعض النصوص الدالة على أن ابن تيمية يثبت الجهة لله.

لقد تقدم أن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى عن ذلك، بمعنى أن الله تعالى هو نفسه جهة نفسه، فهو الجهة التي ينتقل منها إلى العالم، وهو أيضاً الجهة التي يتوجه إليها الناس من العالم.

وسوف نورد نصوصاً من كلامه تثبت هذا الأمر بتوفيق الله تعالى المنزه عن الحيز والجهة.

النص الأول: الله يُرَى في جهة.

في كتاب منهاج السنة يعترض الحلّي الشيعي على الأشاعرة كما ينقله عنه ابن تيمية فيقول: «وذهبت الأشاعرة إلى أن الله يرى بالعين مع أنه مجرد عن الجهات».

فيرد عليه ابن تيمية ويقول (٢/ ٧٥): «أمّا اثبات رؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة فهو قول سلف الأمة وأئمتها وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها».

ثم قال: «**وجمهور القائلين بالرؤية يقولون: يُرَى عياناً مواجهة كما هو المعروف بالعقل**».

قوله هذا فيه تصريح بأن الله لولا كونه في جهة من الخلق لما استطاعوا رؤيته، وربما هو يقول أيضاً، لولا أن الخلق في جهة من الله تعالى لما استطاع أن يراهم، وذلك ليطرد مذهبه في اشتراط الجهة للرؤية. وهو قول قبيح.

النص الثاني: علو الله عند ابن تيمية هو كونه تعالى في جهة الفوق من خلقه.

معلوم أن العلو الثابت لله عند أهل الحق ليس على طريق كون الله في جهة العلو أي عالياً على خلقه بالمسافة، لأن هذا لا يكون إلا بين الأجسام. ولذلك

فأهل الحق يثبتون العلو ويريدون به العلو في القدر والحقيقة والذات، لا العلو في الجهة والمسافة.

أمّا ابن تيمية فيريد بالعلو علو جهة ومسافة، فهو عندما يقول أن العلو ثابت لله، فإنه يقصد بذلك أن كون الله في جهة العلو ثابت له، أي أن الله لا يقال إنه أمام خلقه ولا خلفهم بل فوقهم.

وأهل الحق ينفون سائر هذه الجهات عنه تعالى مع إثباتهم لأصل الوجود.

قال ابن تيمية في المنهاج (٢/ ٧٦): «الجواب الثالث، أن يقال: أهل الحديث والسنة المحضة متفقون على اثبات العلو والمباينة واثبات الرؤية، وحينئذ فمن أثبت أحدهما ونفى الآخر أقرب إلى الشرع والعقل ممن نفاهما جميعاً فالأشعرية الذين أثبتوا الرؤية ونفوا الجهة أقرب إلى الشرع والعقل ممن نفاهما جميعاً».

في هذا النص، يضع ابن تيمية العلو في نفس معنى الجهة، وهو نص صريح على أن العلو عند ابن تيمية إنما يكون بالجهة، فكل النصوص التي يثبت فيها العلو، فهي نفسها دليل على إثباته لجهة هي جهة العلو والارتفاع دون سائر الجهات.

وإنما قلنا ذلك، لأنه لما أراد تبيين الفرق بين الأشاعرة وبين من أطلق عليهم أنهم أهل الحديث قال إن أهل الحديث أثبتوا العلو، والأشاعرة نفوا الجهة، فيفهم من مقابلته لكلمة الجهة بالعلو أنه يريد بالعلو نفس معنى الجهة، فيكون معنى كلامه إن أهل الحديث أثبتوا الجهة، والأشاعرة نفوا الجهة، ومعلوم أنه إنما ينصر مذهب مَنْ يسميهم بأهل الحديث، وهم كما تعرف أيها القارىء عين المجسمة من الكرامية وطائفة من الحنابلة. وهذا يعني أنه يثبت الجهة لله تعالى.

النص الثالث: الله في جهة فوق العالم.

قال في منهاج السنة (١: ٢٥٠): «وكذلك الكلام في لفظ الجهة، فإن مسمى لفظ الجهة يراد به أمر وجودي كالفلك الأعلى ويراد به أمر عدمي كما وراء

العالم[1]**، فإذا أريد الثاني (أمكن ـ زيادة مقترحة من المصحح) أن يقال كل جسم في جهة وإذا أريد الأول امتنع أن يكون كل جسم في جسم آخر، فمن قال الباري في جهة وأراد بالجهة أمراً موجوداً فكل ما سواه مخلوق له في جهة بهذا التفسير فهو مخطىء، وإن أراد بالجهة أمراً عدمياً وهو ما فوق العالم وقال أن الله فوق العالم فقد أصاب».**

فهذا الكلام على تهافته من ناحية عقلية، إلا أننا لا يهمنا الآن إلا إثبات مذهبه من كلامه، فهو يصرح هنا أن الله في جهة عدمية، يقصد بالعدمية، أي ليست الجهة إلا نفس ذات الله، كما نقلنا عنه سابقاً في مفهوم الجهة التصريح بأن الله هو جهة نفسه.

واعلم أن كل هذه التقسيمات التي يجريها ابن تيمية لا فائدة فيها، وذلك لأن الأصل في الجهة أن معناها إضافي، والمعنى الإضافي غير موجود في ذاته، فإذا قلت الجهة أردت بها نسبة المكان الذي تقصده في حركتك إلى مكان ابتداء الحركة ولا يوجد معنى آخر غير ذلك، فلا يجوز أن يقال أن الجهة هي نفس الجسم الموجود في ذلك المكان، لأنك إذا قلت ذهبت جهة الكعبة، فلا تكون الكعبة هي نفس الجهة، بل هو أمر حاصل في جهة، أي الأمر الذي يقع في جهة كذا وكذا. هذا هو الأصل في معنى الجهة الاصطلاحي وهو ما يريده العلماء عندما يقولون أن الجهة أمر اعتباري، وأي إطلاق سوى ذلك فهو مجاز.

فكل التقسيمات التي يوردها ابن تيمية كقوله، الجهة إما أمر وجودي أو عدمي، باطلة، لأن الأمر الوجودي لا يكون هو نفس الجهة بل هو واقع في جهة والجهة اعتبار معين ونسبة معينة. فالحاصل في كل تقسيماته كأنه لم يقل شيئاً. إلا القول بأن الله تعالى في جهة عدمية، وهو مصطلح عجيب.

---

(١) راجع ما ذكرناه سابقاً عن بيان أنه لا يوجد فوق العالم حيز وجودي، وأن الأمر العدمي لا يقال أنه فوق العالم، ولا يقال إنه وراء العالم.

فإذا كانت الجهة عندك يا ابن تيمية من أعظم الصفات التي يتصف بها الله، بل هي كما ذكره في أحد المواضع يحصل بها من التمايز بين الموجودات أكثر مما يحصل به التمايز بالصفات المعاني مثل القدرة والإرادة والعلم، أي أن تميز الله عن خلقه بالجهة أعظم من تميزه عنهم بالإرادة والقدرة والعلم وسائر الصفات[١].

فإذا كان الأمر كذلك من حيث عظم أهمية الجهة بالنسبة إلى الله تعالى، فكيف جاز لك أن تقول أن هذه الجهة عدمية. فهل الله تعالى يتميز عن خلقه بأمر عدمي، وهل يعقل أن يكون تميزه عنهم بالأمر العدمي أعظم من تميزه عنهم بصفاته الوجودية الأخرى؟!

وإذا قلت إن الله هو جهة نفسه، وقلت الآن إن الجهة أمر عدمي، ألا يصبح قولك عبارة عن سفسطة محضة وكلام متهافت قبيح.

وإذا أردنا أن نفهم منه معنى صحيحاً، فإنه يرجع إلى أن الله تعالى يتميز عن خلقه بذاته، أي بنفس حقيقته لا بكونه في جهة منهم ويتميز عنهم بنفس صفاته، وهو ما يقول به السادة الأشاعرة.

فلم لا تعترف بالحق بدلاً من الوقوع في مثل هذه التناقضات القبيحة.

النص الرابع: كون الله فوق العالم واجب.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس (٢/ ١٢١): «ولكن منشأ غلط كثير من الناس هنا أن الجهة نوعان إضافية متغيرة، وثابتة لازمة حقيقية.

فالأولى هي بحسب الحيوان، فإن كل حيوان له ست جهات جهة يؤمها هي أمامه وجهة يخلفها هي خلفه، وجهة تحاذي يمينه وجهة تحاذي يساره وجهة فوقه وجهة تحته.

---

(١) كما سبق توضيحهُ في الفصل الخاص بالتحيز.

وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته وليس لها صفة لازمة ثابتة، وإنما الجهة اللازمة الثابتة الحقيقية هي جهتا العلو والسفل فقط، فالعلو ما فوق العالم والسفل (سجين) وأسفل السافلين[1]، وهو أسفل العالم وقعره وجوفه.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم من مباينة الله للعالم أن يكون فوقه، وليس هناك شيء آخر يجوز أن يكون جهة لله تعالى لا يمين العالم ولا يساره ولا تحته». اهـ.

هذا كلام ابن تيمية وهو في الحقيقة في غاية الخطورة. وبيان ذلك كما يلي:

أنه كان قد قال كما بينا نحن سابقاً أن الجهة التي يتصف بها الله تعالى ليست أمراً غير ذاته، فهو جهة ذاته التي يتحرك منها وهذا هو ما يقصده بالجهة العدمية أو هو في الأصح ما يؤول إليه مصطلح الجهة العدمية عنده.

وإذا علمنا أن ابن تيمية يصرح في أكثر من موضع أن لفظ الجهة هو من الألفاظ التي فيها إضافة، أي لا يتحقق إلا بين ذاتين. وعلمنا أنه يقول كما في التأسيس (٢/ ١١٩): «بل كون الله تعالى هو العلي الأعلى المتعالي **فوق العالم أمرٌ واجب، ونقيضه وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع، فثبوت علوه بنفسه على العالم واجب، ونقيض هذا العلم ممتنع**». اهـ.

فإنه لا شك أنه يلزم من كل هذه المقدمات أن وجود العالم دائماً واجب، وأيضاً كون العالم تحت الله، وكون الله فوق العالم أيضاً واجب، وذلك ليتحقق لله ـ على زعمه ـ معنى العلو. وهذا القول تصريح بقدم العالم لأنه لا يتحقق كون الله فوق العالم إلا بوجود العالم، وإذا كان كون الله فوق العالم واجباً ولا يتحقق هذا إلا بوجود العالم، إذن يلزم أن وجود العالم واجب. وهذا واضح لا يشك في لزومه له إلا غافل.

---

(١) لاحظ كيف يجزم هنا بأن سجين وهي أسفل سافلين وهي قعر جهنم كما تعلم. فإذن ابن تيمية يعتقد أن سجين هي مركز الأرض ومركز العالم.

وهو في الحقيقة قد صرح به أي بوجوب وجود العالم في أكثر من موضع ولأكثر من معنى[١].

فقد صرح به أيضاً في مقام الكلام على كون الله خالقاً، فإنه عنده يجب أن يكون الله خالقاً بالفعل، لأن الكمال عند ابن تيمية ليس في مجرد القدرة على الخلق، بل في الخلق فعلاً أي في وجود الخلق واستدل بقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]. فلذا فيجب عند ابن تيمية أن يكون الله خالقاً على الدوام. ومعنى هذا أنه يجب على الله خلق العالم ليكون الله كاملاً، أو على الأصح بناءً على مذهب ابن تيمية، ليصير الله كاملاً[٢].

ولأن ابن تيمية يفرُّ دائماً من قدم العالم الشخصي، لجأ لحلِّ هذا الإشكال الذي قد يلزمه، إلى القول بالقدم النوعي، أي أن الله لم يزل يخلق عالماً ويفني عالماً، ولا يوجد عالم من هذه العوالم قديم بذاته أي بشخصه مع الله، بل جنس هذه العوالم قديم.

والله تعالى إذا خلق عالماً فإنه يخلقه تحته لا فوقه. وبذلك يتحقق عند ابن تيمية كون الله دائماً في جهة الفوق، ويتحقق عنده أيضاً كون الله خالقاً على الدوام.

هذا هو بيان مذهبه القبيح، ويلزمه وجوب أن يخلق الله تعالى الخلق. وهو عين القول بالإيجاب الذي يقول به الفلاسفة.

ويلزمه أن الله يستكمل ذاته بخلقه، لأنه عنده يجب أن يكون دائماً في جهة الفوق أي فوق خلقه، وهذا الأمر لا يتحقق بالفعل إلا بوجود المخلوقات، فصار الكمال الذي هو كون الله في جهة، مشروطاً بوجود المخلوقات. فلزم من ذلك كما قلنا أن الله يستكمل ذاته بخلقه ومخلوقاته وهو في غاية القبح، ومناقضة لصريح القرآن فإن الله تعالى هو الغني الحميد.

---

(١) لتفصيل ذلك، ارجع إلى الفصل الخاص بقدم العالم بالنوع في الباب الأول.

(٢) لزيادة فهم هذا المعنى، نرجو الرجوع إلى الفصل الخاص بقدم العالم بالنوع، وخاصة ما ذكرناه في النص السابع منه.

ثم اعلـم أن قول ابن تيمية أن جهـة الفوق والتحت هي جهـات حقيقيـة ثابتة لازمة، قد صرح به في غير هذا الموضع فانظر مثلاً رسالته عرش الرحمن ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٢/ ١٤٣). وأيضاً الرد على أساس التقديس (٢/ ٢١٧).

وهذا القول تعميمه في الموجودات كلها باطل، وهو ما فعله ابن تيمية هنا، حتى عممه وشمل به الله تعالى، فقال أن وجوب كون الله تعالى في جهة الفوق متحقق وهذه الفوقية صفة متحققة ولازمة بخلاف الجهات الأخرى.

أقول: هذا الكلام كله باطل، لان جهة الفوق والتحت تسميان جهات طبيعية لازمة، أي لازمة للطبيعة، أي هي لازمة للأفلاك فقط وما كان مستدير الشكل ولا يقال انها لازمة لكل الموجودات فما كان من الموجودات كروي الشكل فله جهتان هما العلو والسفل، فالعلو هو جهة المحيط والسفل جهة المركز. ولكن هذا القول لا يجوز تعميمه حتى على الله. والا لزم من ذلك القول بان الله كروي الشكل[١] وهو ما يقول به ابن تيمية كما سوف نبينه لك في شرح معنى الاحاطة عنده. فتأمل ذلك فانه في غاية القبح[٢].

النص الخامس: مباينة الله لخلقه بالجهة أكمل من مباينته لهم بالصفة.

مباينة الله تعالى لمخلوقاته عند ابن تيمية انما تكون أعظم ما تكون بالحيز والقدر (أي الحجم والمقدار) والجهة. فثبوت الجهة والحد والحيز يكون أولى عنده من ثبوت سائر الصفات الاخرى مثل القدرة والعلم، قال في التأسيس [٢/ ١٤٩]: «وإذا كانت المباينة بالقدر والجهة تعلم دون هذه (أي دون المباينة بالصفة)[٣] علم أنها أيضاً ثابتة، وإن كانت تلك أيضاً ثابتة، وأنه مباين للخلق

---

(١) على الأقل من الطرف الذي به تتم الإحاطة.

(٢) النظر في الفصل الخاص بالإحاطة، والفصل الخاص بشرح حديث الإدلاء ففيهما زيادة تفصيل لهذا المعنى.

(٣) ما بين القوسين زيادة مني للإيضاح.

بالوجهين جميعاً[١]، بل المباينة بالجهة والقدر أكمل فإنها تكون لما يقوم بنفسه كما تكون له المباينة بالصفة والكيفية وأما المباينة بمجرد الصفة والكيفية فلا تكون الا لما يقوم بغيره». اهـ.

وقال في ص١٥٠: «فلو لم يباين الباري لخلقه الا بمجرد الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدر لكانت مباينته لخلقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حالٍّ في محله أو مباينة الجسم للعرض الحال في محله». اهـ.

فمباينة الله تعالى لخلقه بالجهة والقدر (الحجم) والحيز والحد الزم له من مباينته للمخلوقات بالصفات والذات.

واعلم أن هذا الكلام كله مبني على كون الله تعالى جسماً متحيزاً. وأهل الحق على أن الله مع أنه غير مخلوقاته في ذاته وصفاته، وأنه تعالى لا نقص فيه بوجه من الوجوه لا في الذات ولا في الصفات، إلا أنهم لم ينسبوا لله تعالى الجهة، لانها من لوازم الجسمية، وأثبتوا له المغايرة بالذات والصفات، ولم يقولوا بالمباينة بالمعنى الذي يريده ابن تيمية، فهو يريد بالمباينة الانفصال بالمسافة والحد. وإذا أطلق أهل الحق المباينـة على الله تعالى فإنهم لا يريدون بها إلا معنى المغايرة بلا انفصال ولا اتصال.

وتنبه أيها القارىء إلى أن كلمة المباينة لم ترد نسبتها إلى الله تعالى لا في كتاب ولا سنة لما تحمله من معان باطلة، والذي ورد هو أن الله غير خلقه[٢]، وبهذه الكلمة تمسك أهل الحق. وأنت ترى أن ابن تيمية متمسك بكلمة المباينة كأنها نص منزل مع ما تحويه من معاني التشبيه والتجسيم. فتعلم من ذلك مَن الذي يتمسك بالكلمات المجملة التي تحمل معاني صحيحة وباطلة، ومن الذي يتمسك بالألفاظ التي لا تدل إلا على المعاني الصحيحة؟!

---

(١) يقصد بالوجهين هنا المباينة بالصفة والحقيقة، والمباينة بالحجم والجهة والحد.

(٢) كما في حديث عمران بن حصين «كان الله ولم يكن شيء غيره»، أخرجه البخاري وغيره.

ثم انظر إليه كيف يجعل الاتصاف بالجهة والحد والحيز بالنسبة إلى الله تعالى أولى من اتصافه بسائر الصفات، وقد سبق أن ذكرنا لك أن الجهة حتى عند ابن تيمية تحمل معنى إضافياً، وأنها لا تتحقق إلا بعد وجود المخلوق: فسبحان الله، كيف يتجرأ على جعل الأمر الإضافي أولى من حيث الثبوت لله تعالى من الأمر الحقيقي الذاتي مثل القدرة والعلم. فهو يقلب القواعد المنطقية والعقائدية لنصرة مذهبه لا لنصرة الحق في ذاته.

النص السادس: الله مباين للعالم من جميع جهاته.

قال ابن تيمية في التأسيس (٢/ ٣٨٦) الخامس أن يقال: ليس للعالم إلا جهتان وهي العلو والسفل، فأما العلو فإنه مختص بالله تعالى **وأما أسفل سافلين فذلك سِجِّين وهو المركز الذي لا يسع إلا الجوهر الفرد**[١]، وكل قائم بنفسه فإنه يصح أن يكون مبايناً عنه بجميع الجهات، لأن كل ما سواه يصح أن يكون فوقه، وإن كان كذلك فيقال بموجب المعارضة وهو أن الله تعالى **يجوز أن يكون مبايناً للعالم من جميع جهاته لأن جميع جهاته هي العلو، ليس له جهة أخرى**. فظهر القول بموجب الحجة، ألا ترى أن سطح العرش مباين للعالم كذلك». اهـ.

وهذا نص من ابن تيمية على أن الله تعالى في جهة الفوق من العالم أي أنه محيط بالعالم، والعالم عند ابن تيمية كالكرة، وكل ما هو في جهة المحيط فهو في جهة الفوق بالنسبة للعالم. فيكون الله تعالى محيطاً بالعالم فيكون فوقه من جميع الجهات أي من جميع محيط وسطح العالم.

وهذا القول من ابن تيمية قول بأن الله تعالى محيط بذاته بالعالم فيلزم كون العالم داخل الله تعالى[٢].

---

(١) راجع ما ذكرناه لك حول ذلك في هذا الفصل.

(٢) انظر الفصل الخاص بمسألة الإحاطة، والمسألة الخاصة بحديث الإدلاء.

النص السابع: كون الرب معبوداً يستلزم كونه في جهة.

قال ابن تيمية في التأسيس (٢/ ٤٦٦): «الوجه العشرون: **أن كون الرب إلها معبوداً يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود وإرادته وتوجه القلب إليه**، وهذا أمر يحسه الإنسان من نفسه في جميع مراداته ومقصوداته ومطلوباته ومحبوباته التي قصدها وأحبها دون قصده وحبه وطلبه للآلهة». اهـ.

ثم قال: «**والإنسان يحس من نفسه أنه إذا قصد شيئاً أو أحبه غير نفسه فلا بد وأن يكون بجهة منه**». اهـ.

فهو يجعل محبة القلب والفؤاد لله تعالى لا يتم إلا إذا توجه الإنسان بقلبه إلى جهة معينة من الجهات الست وهي جهة الفوق، فيكون قد خلط بين حركة القلب وحركة الجسم، مع أن حركة القلب هي حركة تعقلية لا حركة في الأين، أما حركة الجسم فهي حركة في الأين. والإنسان عندما يقصد بقلبه نحو أمْرٍ ما، كان يقصد النظر في شيء فإن هذا القصد ليس عبارة عن حركة وانتقال في مكان، بل هي عبارة عن تحريك للمعقولات في النفس للتوجه إلى المطلوب.

وابن تيمية بهذا أي عندما يشترط الجهة المكانية للمحبة والقصد القلبي فإنه يكون قد وصل مرحلة عالية في الغلو والتجسيم[(١)].

فهل لا يتعقل الإنسان محبة وشوقاً إلا بتعقل الجهة، وكيف يقال ذلك، ونحن مأمورون بمحبة جميع المسلمين ولا نلتفت إلى جهاتهم عند محبتنا لهم، وكذلك فالواحد عندما يحب النبي ﷺ فإنه يحبه لذاته، ولا يرتبط حبه بمكان قبر النبي ﷺ فإن الالتفات إلى قبر النبي لا يتم إلا عند الانتباه إلى أن سيدنا محمداً جسم ما، وكل جسم فيجب كونه في مكان. وليس هذا هو المطلوب في محبة

---

(١) واعلم أن ابن تيمية يتهم سائر المسلمين الذين ينفون الجهة عن الله بالنفاق، ويقول إنهم لا يعبدون في الحقيقة شيئاً، لأن المعبود يجب أن يكون في جهة. فتأمل.

النبي عليه السلام، بل ان محبتنا للنبي عليه السلام تكون ولو مع عدم الالتفات لجسمانيته، بل لمجرد الالتفات لحقيقته.

فنحن نحب جميع الأنبياء والرسل، ولا تلتفت قلوبنا أثناء محبتهم إلى مواضعهم بل لا يخطر هذا في قلب عاقل لأول وهلة.

وكذلك العبادة ومحبة الله، فإنها حاصلة في القلب ومع عدم حصول الله تعالى في مكان.

وكلام ابن تيمية هنا في غاية الخطورة والفساد، وليس هذا موضع بيان ذلك.

النص الثامن: **العلم بكون الله في جهة أعظم من العلم بكونه يُرى.**

تكلم الإمام فخر الدين الرازي على مسألة الرؤية، وهو دائماً يقرر مذهب أهل السنة وهو أن الله تعالى يُرى لكن لا في جهة أي بلا مواجهة مع المرئي ولا مقابلة له لامتناع أصل الجهة عنه تعالى. وذكر في أكثر من كتاب أن المعتزلة والكرامية اتفقوا على أن كلّ مرئي لا بُدَّ أن يكون في جهة ولما ثبت عند المعتزلة أنه تعالى ليس في جهة نفوا الرؤية. ولما ثبتت الرؤية عند الكرامية اثبتوا الجهة. وأما أهل الحق فنفوا الجهة التي هي منفية أصلاً في حق الله، وأثبتوا الرؤية له تعالى.

هذا هو حاصل هذه المذاهب في مسألة الرؤية. كما ذكره الإمام الرازي وقد نقل ابن تيمية كلام الرازي في صفحة (٢/ ٣٩٤) وما بعدها، ثم علق عليه قائلاً في (٢/ ٣٩٦): **«إن ما ذكره ـ أي ما ذكره الإمام الرازي ـ عن المعتزلة والكرامية ليس هو قولهم فقط، بل قول عامة طوائف بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين، وهو قول جماهير مثبتي الصفات ونفاتها.**

ثم قال: وقدمنا أن العلم بأنه فوق العالم أعظم من العلم بأنه يُرى». اهـ.

فهذا نص آخر من كلامه يدل على أنه يعتقد أن الله تعالى في جهة وهو يعتقد أن رؤيتنا لله تعالى لا تحصل إلا إذا كان الله تعالى مواجهاً لنا وكنا نحن مواجهين

مقابلين له بالجهة، وبخلاف ذلك فإن رؤية الله تعالى مستحيلة. وأمّا أهل الحق فإنهم يثبتون أصل الرؤية وينفون الكيفية وهي الجهة ومستلزماتها كما هو مصرح في كلام السلف والخلف. وابن تيمية قائل بمذهب المجسمة والكرامية في هذه المسألة، فهو يثبت الرؤية والجهة، بل يعتقد أن إثبات الجهة أعظم من إثبات الرؤية. فهو كعادته يقلب الحق باطلًا ويقلب الباطل حقاً وينسب ذلك كله إلى السلف وجماهير الأمة. بل أنه ادعى الاجماع كما سوف نرى على أن الله تعالى يرى وهو في جهة منا.

النص التاسع: الرؤية تستلزم كونه في جهة.

قال ابن تيمية في التأسيس (٢/ ٤٠٩): «**ان كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمرٌ ثبت بالنصوص المتواترة**». اهـ.

فهذا ادعاء من ابن تيمية بأن كون الله في جهة متواتر عن النبي ﷺ وهو كذب عليه. وعادة ما يلجأ ابن تيمية إلى ادعاء الضرورة والتواتر والاجماع في المسائل التي يقول هو بها، وهي في الحقيقة تكون مخالفة لكل ذلك.

واستدل على ذلك بقول الرسول للصحابة في الحديث الثابت «فهل تمارون في رؤية القمر ليس دونه سحاب، قالوا لا يا رسول الله. قال: فإنكم ترونه كذلك». وسألهم عليه الصلاة والسلام أيضاً عن رؤيتهم للشمس كذلك. فقال ابن تيمية في (٢/ ٤١١): «ومن المعلوم أنه إذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر **وجب أن يرى في جهة من الرائي** كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك». اهـ.

فهذا الكلام من ابن تيمية تشبيه صريح من حيث الكيف. والمعلوم أن الرسول ﷺ إنما شبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه كيفية الرؤية بكيفية الرؤية. وذلك أن الصحابة سألوه عليه السلام بقولهم: «هل نرى ربنا ؟» ولم يقولوا له كيف نرى ربنا. وكلمة «هل» إنما يسألُ بها عن أصل النسبة هل تقع أو لا، ولا يسأل بها عن كيفية النسبة. فالرسول ﷺ أجابهم بحسب ما سألوا عنه، وحرَّر لهم موضع الاشكال وقال كما أنكم تقطعون برؤية الشمس والقمر، فإنكم ستقطعون برؤية

ربكم[١]. فهو ﷺ إنما شبه بين الرؤية والرؤية من حيث عدم حصول الشك والتردد فيهما لا من حيث الجهة. وبذلك يزول كل ما قاله ابن تيمية من ادعاء استلزام الرؤية للجهة، فهو كلام باطل. وعلى كل حال فسوف نوضح رأي ابن تيمية في رؤية الله تعالى بتفصيلٍ أكثر في مسألة خاصة. ومجال الرد إنما يكون في محل آخر، لأن هدفنا هنا في هذا الكتاب إنما هو عرض مذهبه كما يراه هو.

النص العاشر: كون الله مرئياً بجهة ثبت بإجماع السلف والأئمة.

قال ابن تيمية في التأسيس (٢/ ٤١٥): «الوجه الرابع: **أنّ كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة**».

في هذا النص يدعي ابن تيمية أن الإجماع أيضاً قام على أن الله يرى في جهة، وإن الذين أجمعوا هم السلف والأئمة. وهو في هذا إن قصد بالسلف أي الصحابة والتابعين، وبالأئمة أي أئمة أهل السنة، فهو كاذب عليهم كعادته. وإن قصد بالسلف سلفه من المجسمة والكرامية، وبالأئمة أي أئمة هؤلاء الذين هم أئمته وبهم يقتدي فهو صادق، إلا أن إجماعهم ليس حجة إلا على أتباعهم الذين التزموا طريقتهم.

ومن هذا يتبين لك أن ابن تيمية قد ادعى الضرورة والتواتر والإجماع على أن الله تعالى في جهة وكلامه باطل. وكذب. والله المستعان.

وبهذا نكون قد أوفينا لك بما وعدناك به من الاتيان بنصوص كافية تثبت أن ابن تيمية قائل بالجهة التي هي مكان معين وبالمقابلة والمحدودية وبالحيز وبغير ذلك. وبهذا نكون قد انتهينا من ذكر المسائل التي تتعلق بذات الله مباشرة ورأي ابن تيمية فيها. وسنشرع بتوفيق الله في ذكر رأيه في صفات الله تعالى وكيف يفهمها، وذلك في الباب التالي.

---

(١) يترجح هذا المعنى عند ملاحظة قول النبي ﷺ في نفس الحديث «ليس دونه سحاب»، فهذا الكلام يرجح إرادة القطع في الرؤية لا إرادة الجهة فيها.

الباب الثالث

في بيان عقائد ابن تيمية في صفات الله تعالى

في هذا الباب سوف نوضح رأي ابن تيمية في صفات الله تعالى نحو القدرة والارادة والكلام والحياة. ليتبين كيف يفهم ابن تيمية هذه الصفات.

وسوف نحاول الكلام على تعلقات هذه الصفات عند ابن تيمية واعلم أن حاصل مذهب ابن تيمية في كلام الله تعالى أنه عبارة عن أصوات وحروف تقوم في ذات الله تعالى نتيجة لإرادة الله تعالى، فكلام الله عنده من متعلَّقات الإرادة، وهو يعترف بحدوث أفراد الكلام أي بحدوث كل كلمة ولكن يقول إنّ نوع الكلمات لا بداية له، فما زال الله عنده منذ الأزل إذا أراد تكلم وإذا أراد سكت. فهي صفات حادثة قائمة بذاته.

والإرادة عنده أيضاً حادثة قائمة بذاته.

والحياة تستلزم الحركة ولا يتصور حياً إلا إذا كان متحركاً.

وقدرته تتعلق بذاته أي إنه تعالى يستطيع أن يغير على ذاته فيحدث فيها حالاً ويعدم أخرى وهكذا.

وسوف نضع لكل مسألة خاصاً. والله المستعان.

❊ ❊ ❊

الفصل الأول

الحياة والقدرة والإرادة والعلم

المسألة الأولى: الحياة وارتباطها بالحركة عنده.

ابن تيمية لا يفهم من صفة الحياة الا أن الذات تتحرك، فالحركة لازمة عن الحياة والحياة تستلزم الحركة، فما لا يتحرك ليس حياً. فالفرق بين الحي والميت عنده هو الحركة، فالحيّ يتحرك والميت لا يتحرك ولما ثبت ان الله حيّ لزم أن يكون متحركاً.

وهو يعتقد أن الحركة هي من الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله بإرادته وقدرته، فالله يتحرك إذا شاء ويسكن إذا شاء. وينقل ذلك عن المجسم الكبير عثمان بن سعيد الدارمي[1] ويسميه باسم الإمام كما في شرح العقيدة الأصفهانية ص٣٨ قال: «وقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف بنقض عثمان بن سعيد علي المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد». ونقل عنه كلاماً حتى قال (أي الدارمي): «وأما دعواك أن تفسير القيوم الذي لا يزول عن مكانه ولا يتحرك فلا يقبل منك هذا التفسير الا بأمر صحيح مأثور عن النبي ﷺ أو عن بعض أصحابه، أو التابعين، **لأن الحيَّ القيوم يَفعلُ ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء**[2]، لأن ذلك أمارة ما بين الحي والميت لأن كل متحرك لا محالة حي، وكل ميت غير متحرك لا محالة... الخ».

فابن تيمية يرتضي هذا المفهوم للحي وارتباطه بالحركة من الدارمي المجسم وهو ينقل هذا النص عن الدارمي في أكثر من موضع. فأشار إليه أيضاً في

---

(١) صاحب كتاب الرد على بشر المريسي.

(٢) تأمل كيف ينسب إلى الله تعالى الحركة والجلوس والهبوط... إلخ.

شرح حديث النزول ص١٥٨ فقال: «وأما المقدمة الثانية وهو منع دوام نوع الحادث فهذه يمنعها أئمة السنة والحديث القائلين بأن الله يتكلم بمشيئته وقدرته وان كلماته لا نهاية لها، والقائلين بأنه لم يزل فعالاً كما يقوله البخاريُ وغيره، **والذين يقولون الحركة من لوازم الحياة فيمتنع وجود الحياة بلا حركة أصلاً كما يقوله الدارمي وغيره**». اهـ.

فتراه هنا أيضاً ينقل مذهب الدارمي ويدعي أنه من أئمة السنة، ونقله لهذا المذهب دون اعتراض عليه خصوصاً انه نقله في موضع المعارضة والاحتجاج على الخصم هو رضاً بهذا الرأي.

وأيضاً ينص على هذا القول في الرد على أساس التقديس [١/ ٥٩٨] فيقول رداً على الامام الرازي: «ويقول له الخصم: هب أنك تقول لا بُد له إذا كان متحيزاً من الحركة والسكون، فنحن نقول إن كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون، فإنه إما أن يكون منتقلا أو لا يكون منتقلاً ، فإن كان منتقلاً فهو متحرك، والا فهو ساكن. .

والحركة الاختيارية للشيء كمال له كالحياة ونحوها، فإذا قدرنا ذاتين إحداهما تتحرك باختيارها والأخرى لا تتحرك أصلاً كانت الأولى أكمل». اهـ.

فهو هنا يرد على الإمام الرازي على لسان غيره، ويرتضي هذه الحجة، ورضاه بها يعني أنه يقول بأن الحياة ملازمة للحركة، وأنه لا يتصور حياً غير متحرك.

والحقيقة أن كون ابن تيمية يثبت ان الله متحركٌ هو أمر لا شك فيه، كما ستراه بحول الله تعالى وقوته في مسألة خاصة نعقدها.

أما هنا فالذي أردنا توضيحه هو أنه يربط بين كونه حياً وبين كونه متحركاً. فافهم.

ويقول في درء التعارض (٢/ ٦٢-٦٣): «فمن نفى الصفات جعله كالأعمى الأصم الأبكم، وهذا بعينه موجود في الأفعال، **فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها بخلاف الحركة بالعرض**». اهـ.

فهذا النص صريح غاية الصراحة في أن ابن تيمية يعتقد ان الحي لا يكون الا متحركاً، وهو يوافق في ذلك الدارمي.

المسألة الثانية: القدرة والإرادة والعلم صفات حوادث متغيرات قائمات بالذات وتشتمل هذه المسألة أيضاً على قيام الأفعال الحادثة بالله تعالى.

ابن تيمية يعتقد أن القدرة والارادة والعلم هي عبارة عن صفات حوادث، أي صفات هي حادثة في ذاته وفي بعض المواضع يقسم الواحدة منها إلى نوعين، نوع صفة ذات ونوع صفة حادثة متغيرة. كما يقول في العلم الثابت لله، فهو يعتقد أن الله تعالى يعلم الأمور جميعها بعلم قديم ثابت، ثم يعلم الحوادث والمتجددات بعلم آخر متجدد حادث وقائم بنفسه ذي كيفية غير العلم القديم.

وهكذا يقول بالنسبة للقدرة، والإرادة وذلك لأن الله تعالى عند ابن تيمية فاعل على الدوام بالإرادة والقدرة، وفعله قائم بنفسه وفعله غير مفعوله، ففعله القائم بنفسه عبارة عن صفة حادثة يتصف الله بها، لأن الأمر الحادث لا بدَّ لوجوده من سبب حادث، وهذا السبب هو القدرة والإرادة الحادثتان. وهذا هو ما يقصده بصفات الأفعال الاختيارية القائمة بذاته تعالى، وجنس هذه الأفعال قديم عند ابن تيمية والأفراد أي الإرادات والقُدَرُ المتجددةُ المعينة حادثة بلا شك. فهي عنده قديمة بالنوع والجنس حادثة بالشخص والآحاد كما يقول في كلام الله تعالى كما سنوضحه لك بتفصيل فيما يلي، وكما يقول في العالَمِ إنه قديم بالنوع حادثٌ بالشخص.

وسوف نورد لك الآن نصوصاً كافية من كلام ابن تيمية على قيام الأفعال الحادثة الاختيارية بذات الله على التعاقب والتوالي.

النص الأول: الفعل قائم في ذات الله تعالى.

في شرح حديث النزول يردُّ ابن تيمية على من قال بأن الله لا يقوم به فعل اختياري بل فعله غيره، ويقول لهم في ص٤٢: «**وأكثر الناس خالفوهم في هذا الأصل، وأثبتوا له تعالى فعلاً قائماً بذاته، وخلقاً غير مخلوق ويسمى التكوين**». اهـ.

يريد بذلك أن الناس الذين يشير إليهم قالوا بأن الله تعالى تقوم به أفعال حادثة بإرادته وقدرته، ويسمون هذه الأفعال بالتكوين، والذي نعلمه أن التكوين هي الصفة التي يقول بها السادة الماتريدية الاحناف ومن تابعهم. ولكن هذه الصفة عندهم ليست حادثة كما يدعي ابن تيمية هنا، وليست هي فعلًا ولا أفعالًا قائمة بالذات، بل هي صفة فعل، **أي الصفة التي يوجد الله بها الأفعال والمخلوقات، وأفعال الله تعالى لا تقوم بذاته عندهم**. وصفة التكوين عندهم قريبة من صفة القدرة عند الأشاعرة.

وبهذا تعلم أن ابن تيمية يستدل على ما يريد بأمر لا يدل عليه.

النص الثاني: **الأفعال القائمة بالله قسمان متعدية ولازمة وكلها حادثة.**

قال ابن تيمية في ص٤٢ من شرح حديث النزول: «الأصل الثاني: **نفيُهم أن تقوم به أمور تتعلق بقدرته ومشيئته ويسمون ذلك حلول الحوادث**، فلما كانوا نفاة لهذا، **امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته ومشيئته، لا لازم ولا متعدٍّ** لا نزول ولا مجيء ولا إتيان ولا خلق ولا إحياء ولا إماته، ولا غير ذلك، فلهذا فسروا قول السلف بالنزول بأنه يفعل ما يشاء على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل. ولكن كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك، وإنما أرادوا الفعل الاختياري الذي يقوم به». اهـ.

فهذا نص صريح آخر يوضح فيه ابن تيمية أن الأفعال الاختيارية التي تقوم بذات الله قسمان:

القسم الأول: لازمة لذاته أي لا يتعدى أثرها لغيره وهي مثل النزول والمجيء والإتيان.

القسم الثاني: متعدية، نحو الخلق والإحياء والإماتة.

فيفهم من ذلك أن تعلقات القدرة نحو الخلق والإحياء والإماتة عند ابن تيمية أفعال حادثة قائمة بذات الله، ومعنى حادثة أن لها بداية ولها نهاية، أي انها

تقوم بذات الله ثم تنعدم ويقوم فعل آخر ثم يزول وهكذا، فهي حوادث متسلسلة منذ الأزل إلى الأبد في ذات الله تعالى عما يقول.

وينسب هذا إلى السلف والسلف منه براء كبراءة الذئب من دم يوسف.

النص الثالث: أفعال الله القائمة بذاته.

يستند ابن تيمية في تقرير ما يسميه بمذهب السلف إلى مُجَسِّمَيْنِ معروفين الأول الدارمي صاحب الرد على بشر المريسي، والثاني محمد بن الهيصم المجسم المشهور الذي حكى عبد القاهر البغدادي العديدَ من فضائحه وأقواله الفاسدة، والعجيب أن ابن تيمية يعتمد كلامهما على أنه كلام أهل السنة وكلام السلف، ومن هذا تعلم مَنْ يريد ابن تيمية بالفعل إذا قال أن هذا مذهب السلف فهؤلاء هم السلف عنده.

ينقل ابن تيمية عن محمد بن الهيصم هذا كيف أن كلام الله حادث وقائم به وليس قديماً وقال في ص٣٧ من شرح العقيدة الأصفهانية نقلًا عن ابن الهيصم «وقال أهل الجماعة: بل القرآن غير بائن من الله وإنما هو موجود منه وقائم به».

ثم قال ابن تيمية: «وذكر محمد بن الهيصم في مسألة الإرادة والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق التي ليست أعيانها قديمة ولا مخلوقة. وهو يحكي ذلك عن الجماعة». اهـ.

يريد ابن تيمية أن يقول كما أن ابن الهيصم نقل عن الجماعة أن القرآن غير قديم وحادث الأفراد، وإن لم يُسمِّه مخلوقاً، فكذلك ينقل عنهم أن الإرادة ليست عينها قديمة ولا مخلوقة، يعني أنها حادثة في ذات الله تعالى. وابن تيمية يعتمد كلام ابن الهيصم ويوافقه على تقريره لهذا القول وانه قول أهل الجماعة. وحاصل قول ابن الهيصم كما وضحه ابن تيمية أن عين الإرادة غير قديمة فهي إذن حادثة، وأنها غير مخلوقة أي غير موجودة خارج ذات الله، إذن فهي موجودة في ذات الله **فيتحصل أنها حادثة العين قائمة بذات الله.**

والإرادة والخلق المذكوران هنا، هما من الأفعال الحادثة القائمة بذات الله عند ابن تيمية.

ثم بعد ذلك أيضاً ينقل عن المجسم الآخر وهو الدارمي كلاماً يقرر فيه نفس المعنى ولكن بتفصيل فيقول مثلاً في ص٣٨ نقلاً عن الدارمي أثناء رده على المريسي..

«وأما دعواك أن تفسير القيوم الذي لا يزول عن مكانه ولا يتحرك فلا يقبل منك هذا التفسير الاّ بأمر صحيح مأثور عن النبي ﷺ أو عن بعض أصحابه أو التابعين، لأن الحيَّ القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء، لأن ذلك أمارة ما بين الحي والميت لأن كل متحرك لا محالة حي وكل ميت غير متحرك لا محالة». اهـ.

ثم تكلم الدارمي كما ينقل عنه ابن تيمية عن الوجه والسمع والبصر والغضب والرضا والحب والبغض والفرح والكره والضحك والعجب والسخط والإرادة وغير ذلك. ثم قال ابن تيمية في ص٤٠: «وكلام أهل الحديث والسنة في هذا الأصل كثير جداً». وذكر من الآيات ما يدعي انها تدل على أفعال حادثة قائمة بذات الله، وهي التي سماها الأفعال اللازمة كما سبق ووضحناه لك. ثم قال في ص٤٢: «وأما أفعاله المتعدية إلى المفعول به الحادثة وذكرها في القرآن العزيز فكثيرة جداً.» وذكر بعضاً من الآيات ثم قال: «ومثل هذا كثير في القرآن والاحتجاج به ظاهر على قول الجمهور الذين يجعلون الخلق غير المخلوق وهو الصواب، فإن الذين يقولون الخلق هو المخلوق قولهم فاسد». اهـ.

وذكر بعد ذلك أنه يمكن الرد على من قال بأن الخلق هو المخلوق بأن لا يلزم منه قدم المخلوقات لجواز قيام الحوادث بالذات الإلهية ولجواز التسلسل في الآثار والأفعال.

ثم قال في ص٤٣: «وأما الأحاديث الدالة على هذا الأصل التي في الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها عن النبي فأكثر من أن يحصيها واحد.». اهـ.

فهذا كله يبين لك أن ابن تيمية يقول بقيام الحوادث من الأفعال اللازمة والمتعدية وكذلك من الصفات الحادثة بالله تعالى.

النص الرابع: الأفعال تقوم بالله.

قال ابن تيمية في شرح العقيدة الاصفهانية في ص٦٣: «وأما السلف وجمهور المسلمين من جميع الطوائف فإنهم طردوا أصلهم وقالوا: **بل الأفعال تقوم به كما تقوم به الصفات** والخلق ليس هو المخلوق». اهـ.

وادعى أن البخاري نقل الإجماع على هذا ثم قال: «ومن قال الصفات تنقسم إلى صفات ذاتية وفعلية، ولم يجعل الأفعال تقوم به، فكلامه فيه تلبيس، فإنه سبحانه لا يوصف بشيء لا يقوم به، وإن سلم أنه يتصف بما لا يقوم به». اهـ.

فهو يعارض الذين قالوا ان لله صفات أفعال، وقالوا الفعل غير قائم بالله من حيث أن الفعل إذا لم يكن قائماً بذات الله فكيف يكون صفة له. ووَصَفَ قولهم أنه تلبيس.

أقول: وهكذا هو حال هذا الرجل المتعصب لذاته ومذهبه، يظن نفسه هو القائل بالحق مع بطلان قوله: فإن الذين قالوا الله تعالى يتصف بصفات أفعال أرادوا أمرين معاً الأول أن الله يتصف بصفات تنشأ عنها الأفعال والأفعال غير قائمة بالله، بل أصل هذه الأفعال وهي الصفات هي القائمة به تعالى، وهذه الصفات نحو القدرة والإرادة، وعند الأحناف أضافوا التكوين، فهذه الصفات قائمة بالله تعالى، ولكن ما ينشأ عنها من أفعال لا يقوم بذات الله تعالى لأنه مخلوق والمخلوق لا يحل بذات الخالق. فتأمل. فليس في كلامهم تلبيس كما يدعي ابن تيمية.

والأمر الثاني الذي أراده هؤلاء وهم أهل السنة وليس الجهمية كما ادعى ابن تيمية ان الله إذا أوجد وخلق شيئاً بقدرته سمي خالقاً، وإذا أوجد الرزق للمخلوقات سمي رازقاً، وإذا أوجد صور المخلوقات بقدرته سمي مصوراً، وإذا أمات بعض الناس سمي مميتاً، وإذا أحياهم سمي محيياً وهكذا. فالخالق والرازق والمصور والمحيي والمميت هي عبارة عن صفات لله، أي كلمات نحن نصف الله

تعالى بها، ولكنها دالة على أفعال وهذه الأفعال غير قائمة بالله تعالى بل أصل هذه الأفعال وهو القدرة هو القائم به تعالى. فلذلك اشتق الله منها صفات وأسماء، فمن الخلق اشتق الخالق ومن الرزق اشتق الرازق ومن التصوير اشتق المصور وهكذا. وهذا هو مذهب أهل السنة خلافاً للمجسمة أصحاب ابن تيمية.

النص الخامس: التصريح بكون الإرادة والمحبة والمشيئة وغير ذلك أموراً مخلوقة قائمة بذات الله تعالى.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل المجلد الأول ص٣٤٩ من الطبعة التي أشرف عليها محمد رشيد رضا: «فما مِنَ الإرادة والمحبة والمشيئة والرضا والغضب والمقت وغير ذلك من الأمور، لو كان مخلوقاً في غيره لم يكن الرب تعالى متصفاً به، بل كان يكون صفة لذلك المحل، فإن المعنى إذا قام بمحل كان صفة لذلك المحل ولم يكن صفة لغيره، فيمتنع أن يكون المخلوق أو الخالق موصوفاً بصفة موجودة قائمة بغيره لانه فطر ذلك[1] ما وصف به نفسه من الأفعال اللازمة يمتنع أن يوصف الموصوف بأمر لم يقم به. وهذا مبسوط في مواضع أخر». اهـ.

فهذا النص كما ترى واضح وصريح في أن كل هذه الأمور المذكورة انما هي أمور مخلوقة أي حادثة أحدثها الله تعالى وخلقها في ذاته، وهو هنا عبر عن ذلك بما يفهم منه بأنها مخلوقة، مع أنه في اغلب المواضع ينفر من اطلاق لفظ المخلوق عليها، ويكتفي بأن يقول هي حادثة، وذلك لكي لا يلزمه الخصم بأن المخلوق قائم في ذات الخالق، وأنا أعتقد أن هذا التصريح هنا كاف لمن يشك في ذلك. هذا مع أن مجرد قوله إنها أمور حادثة وقائمة بذات الله كاف في اثبات قيام المخلوق بالخالق، لأن الحادث هو المخلوق، فاننا لا نريد من المخلوق إلا الموجود بعد العدم، وكذلك هو معنى الحادث فهما متساويان في حقيقتيهما، وان

---

(١) قوله (لأنه فطر ذلك) علق عليه محمد رشيد رضا بقوله: «ليس له معنى فلا بد أن يكون محرفاً وما قبله وما بعده سيأتي بيانه في مواضع أخرى من هذه المباحث كما أشار إليه في قوله وهذا مبسوط في مواضع أخر. اهـ.

كان ابن تيمية يفرق بينهما فيطلق على الحادث القائم في ذات الله إنه حادث ولا يقول إنه مخلوق، وذلك في أغلب المواضع. وأما المخلوق فإنه يخصه بالحادث خارج ذات الله على زعمه. وواضح أن هذه التفرقة مجرد اصطلاح لا حاصل تحته، فكل من النوعين يقرّ ابن تيمية بأنه موجود بقدرة الله فلا فرق بعد ذلك بينهما في الحقيقة. ولكن هذا التفريق في التسمية عنده، انما قال به لكي لا يصرح بقيام المخلوق في الخالق ولكي يفرّ من خصومه إذا ألزموه إلزاماً بقيام المخلوق في ذات الله. وهذا في الحقيقة لازم له سواء صرح به أو لم يصرح، لأن الإلزام بالمذهب والقول انما يكون مداره على المعنى لا على اللفظ. فافهم هذا.

والحقيقة ان قيام الحوادث المخلوقة في ذات الله هي قاعدة أصلية وكبيرة في مذهب ابن تيمية صرح بها في العديد من المواضع كما هنا وأقام عليها العديد من المسائل كما ترى وكما سيتضح لك عند الكلام على مسألة كلام الله وخلق القرآن، بتوفيق الله تعالى.

النص السادس: الأفعال الاختيارية قائمة بذات الله ومنها العلم.

يرد ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل على ابن عقيل الحنبلي في مسألة الكلام وقيام الحوادث بالله، حيث أن ابن عقيل ينفي قيام الحوادث بالله وابن تيمية يجيز ذلك. وإليك النص التالي المذكور في (١/ ٤٠٩-٤١٠) قال ابن تيمية: «وأما جواب ابن عقيل فبناه على أصل ابن كُلَّاب الذي يعتقده هو وشيخه وغيرهما، وهو الأصل الذي وافقوا فيه ابن كُلَّاب ومن اتبعه كالأشعري وغيره، وهو أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته وأنه ليس فيما يقوم به شيء يكون بمشيئته وقدرته لامتناع قيام الأمور الاختيارية به عندهم، لأنها حادثة، والله لا يقوم به حادث عندهم. ولهذا تأوّلوا النصوص المناقضة لهذا الأصل كقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، فإن هذا يقتضي أنه سيرى الأعمال في المستقبل»[١].

---

(١) أي سيحدث في الله رؤية الأعمال في المستقبل، وهو معنى قيام الحوادث في ذات الله عند ابن تيمية.

وذكر بعض الآيات، ثم قال: «وكثير من المتأخرين من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة وافقوا ابن كلاب على هذا الأصل، كما بسط الكلام على ذلك في مواضع أخر. واختلف كلام ابن عقيل في هذا الأصل، فتارة يقول بقول ابن كلاب وتارة يقول بمذهب السلف وأهل الحديث[١] **إن الله تقوم به الأمور الاختيارية ويقول أنه قام به أبصار متجددة حين تجدد المرئيات لم تكن قبل ذلك، وقام به علم بأن كل شيء وجد غير العلم الذي كان أولاً أنه سيوجد**، كما دلَّ على ذلك عدة آيات في القرآن كقوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وغير ذلك. وكلامه في هذا الأصل وغيره يختلف تارة يقول هذا وتارة يقول هذا، فإن هذه المواضع مواضع مشكلة كثر فيها غلط الناس لما فيها من الاشتباه والالتباس». اهـ.

في هذه الفقرة يصرح ابن تيمية بقيام الحوادث في ذات الله وقيام الأفعال الاختيارية. ومن الحوادث القائمة بالله علمه الذي يحصل ويوجد فيه بالمعلوم بعد وجوده. وذلك ان ابن تيمية يقول كما نبهناك سابقاً أن الله يتصف بعلمين علم أزلي وعلم حادث، فالأزلي متعلق بكل الأمور منذ الأزل، والحادث يحصل ويوجد في ذات الله عند وجود المخلوقات، ولا يزيد هذا العلم عن العلم الأزلي في الكشف ولكن في الكيفية والصفة. فهذا حادث وذلك قديم.

وكذلك نص هنا على أن إبصار الله هو أمرٌ حادث يحدث في ذات الله بعد وجود المخلوق.

فتحصل أن كل صفات الله الوجودية الكمالية عند ابن تيمية حادثة متسلسلة منذ الأزل، أي أن بعضها يحدث ويحل محلَّ البعض الآخر وهكذا. فكمالات الله متتالية لا تزال تحدث، هذا هو قول ابن تيمية في صفات الله كما رأيتَ وكما سترى.

---

(١) لاحظ أن العبارة التالية هي وصف من ابن تيمية لمن يسميهم بأهل الحديث، وهو عين مذهبه، وفيه يصرح بأن صفات الله حادثة كما وضحناه لك أعلاه.

النص السابع: كل الصفات القائمة بالله حادثة الأفراد قديمة بالنوع ومنها الكلام.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل [المجلد الأول/ ص٤٥٠]: «وأما الرب تعالى إذا قيل لم يزل متكلما إذا شاء ولم يزل فاعلاً لم يكن دوام كونه متكلما بمشيئته وقدرته ودوام كونه فاعلاً بمشيئته وقدرته ممتنعاً، بل هذا هو الواجب لأن الكمال صفة كمال لا نقص فيه». اهـ.

يصرح ابن تيمية بوجوب كون الله تعالى فاعلاً على الدوام وهذا هو أصل قوله بالقِدَم النوعي للعالم.

ثم قال في نفس الصفحة: «والمتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازماً له بدون قدرته ومشيئته، والذي لم يزل يتكلم إذا شاء، أكمل ممن صار الكلام يمكنه بعد أن لم يكن الكلام ممكناً له. وحينئذ فكلامه قديم مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وإن قيل إنه ينادي ويتكلم بصوت لا يلزم من ذلك قدم صوت معين، وإذا كان قد تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين وإن كان نوع الباء والسين قديماً لم يستلزم أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة، لما علم من القرآن من الفرق بين النوع والعين». اهـ.

يعني أن الكلمات التي يتألف منها القرآن كلها حادثة الأعيان وكلٌّ منها قامت في ذات الله عند تكلمه بها.

ثم قال: «وهذا الفرق ثابت في الكلام والإرادة والسمع والبصر وغير ذلك من الصفات، وبه تحل هذه الإشكالات الواردة على وحدة هذه الصفات وتعددها وقدمها وحدوثها وكذلك نزول به الإشكالات الواردة في أفعال الربّ وقدمها وحدوثها وحدوث العالم». اهـ.

هذه هي الطريقة التي يحل بها ابن تيمية هذه الإشكالات، فهو يقول في جميع هذه الصفات التي ذكرها بأنها قديمة بالنوع حادثة بالأفراد وأفرادها الحادثة قائمة في ذات الله تعالى.

ثم قال: «وإذا قيل أن حروف المعجم قديمة بمعنى النوع كان ذلك ممكناً بخلاف ما إذا قيل اللفظ الذي نطق به زيد وعمرو قديم، فإن هذا مكابرة للحس، والمتكلم يعلم ان حروف المعجم كانت موجودة قبل وجودها بنوعها، وأما نفس الصوت المعين الذي قام به التقطيع والتأليف المعين فيعلم أن عينه لم تكن موجودة قبله. **والمنقول عن الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة مطابق لهذا القول**». اهـ.

هذا هو غاية كلام ابن تيمية في معنى قيام الصفات في الله تعالى فهو يبني رأيه في كل صفة على القول بالتسلسل في القدم، أي أن كل صفة فهي واحدة من حيث النوع ومتعددة من حيث الأشخاص، وهي قديمة من حيث النوع حادثة من حيث الأفراد. ويجري هذا القول وهذه الطريقة في سائر الصفات كما رأيت في كلامه أي إنه يطرد هذا الأصل في الكلام والسمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والغضب وهكذا إلى آخر الصفات.

وكذلك فهو يطرد هذا الأصل في خلق العالم، فالعالم المشاهد مخلوق وأما نوع العالم وجنسه فهو غير مخلوق لأنه قديم بنوعه وحادث بأفراده، كما سبق أن بيّناه لك.

ومع أن هذا النص يوضح رأي ابن تيمية غاية التوضيح في كلام الله تعالى، من حيث إنه قديم بالنوع وحادث بالأفراد، إلا اننا سنعقد فصلاً خاصاً نتكلم فيه بتفصيلٍ حول هذه المسألة لما جرى فيها من أخذ وردّ.

النص الثامن: نعم الحوادث تقوم في ذات الربّ.

ونقل عنه محمد رشيد رضا قطعة من كتاب منهاج السنة تتعلق بالكلام، وفي هذه القطعة يقول ابن تيمية [١/ ٤٦٠] وهي في منهاج السنة [١/ ٢٢٤]: «**فإن قلتم لنا: فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب، قلنا لكم نعم، وهذا قولنا الذي دلَّ عليه الشرع والعقل**، ومن لم يقل أن الباري يتكلم ويريد ويحب ويبغض ويرضى ويأتي ويجيء فقد ناقض كتاب الله، ومَنْ قال انه لم يزل ينادي موسى في الأزل فقد خالف كلام الله مع مكابرة العقل». اهـ.

وقال في الصفحة [٤٦١] وهي في منهاج السنة [١/ ٢٢٤]: «**فإذا قالوا لنا فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به. قلنا: ومَنْ أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة، ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل**». اهـ.

فهذه النصوص في غاية الصراحة بقول ابن تيمية بأن الحوادث قائمة بالله تعالى. وهو فوق ذلك يدعي أنه لم ينكر هذا أحد من السلف، بل يدعي أنهم قائلون بهذا وأن القرآن والسنة يصرِّحان به.

وأما قوله إن الذي ينفي أن الله يغضب ويرضى الخ فهو يناقض القرآن فأقول: إن الذي ينفي نفس اللفظ فهو قطعاً مناقض للقرآن، وأما الذي يقول أن معنى قولنا أن الله يغضب أنه يعاقب العاصي، أي يقول أن هذا تعبير وكناية عن مراد الله وحكمه على الفعل المعين الذي تعلق به. ويقول إن الغضب الحقيقي المعروف في اللغة لا يقوم بالله تعالى لأنه انفعال والانفعال نقص في المنفعل كما هو معلوم لدى العقلاء. فكيف يقال عن هذا القائل إنه يناقض القرآن والسنة، وأين ذكر في القرآن والسنة إن غضب الله حادث وقائم بذاته وإن رحمته حادثة وقائمة بذاته، وإن إرادته حادثة وقائمة بذاته؟! وإن كلامه حادث وقائم بذاته. وهكذا في سائر الصفات. إن الكلام الذي يقول به ابن تيمية ما هو إلا ادعاء منه لا دليل له عليه. وهو باطل في ذاته.

وهو دائماً يتمسك بالمعنى العرفي المفهوم من القرآن ثم يحمل هذا المعنى العرفي على الله تعالى، فالغضب الحادث والعلم الحادث والكلام الحادث هي أوصاف للمخلوقات، والمعنى العرفي للفظ العلم والكلام والغضب والرضا والإرادة هو الذي يستلزم كون هذه الأمور حادثة قائمة بالذات. ولكن كيف يجوز أن يحمل المعنى العرفي أي المعروف استعماله ونسبته إلى البشر، كيف ينسب هذا المعنى نفسه إلى الله تعالى ويدعي في نفس الوقت أن التشبيه والتجسيم لا يلزمه. كلا، بل هو غارق في التجسيم حتى أذنيه، ومع ذلك يَدَّعي أنه هو المتبع للكتاب والسنة والعقل وهو عنها من أبعد الناس.

النص التاسع: الله يتصرف بنفسه كيف يشاء.

قال ابن تيمية في منهاج السنة (١/ ٢٢٥) يخاطب الشيعة: «والفلاسفة الدهرية قالوا بقدم العالم وأن الحوادث فيه لا إلى أول وأن الباري موجب بذاته للعالم ليس فاعلاً بمشيئته وقدرته **ولا يتصرف بنفسه**، وأنتم وافقتموهم على طائفة من باطلهم **حيث قلتم أنه لا يتصرف بنفسه، ولا يقوم به أمر يختاره ويقدر عليه** وجعلتموه كالجماد الذي لا تصرف له ولا فعل، وهم جعلوه كالجماد الذي لزمه وعلق به ما لا يمكنه دفعه عنه ولا قدرة له على التصرف فيه. فوافقتموهم على بعض باطلهم.

ونحن قلنا بما يوافق العقل والنقل من كمال قدرته ومشيئته وأنه قادر على الفعل بنفسه كيف يشاء». اهـ.

هكذا يتصور ابن تيمية ربَّه، فهو يقدر على نفسه ويتصرف فيها كيف يشاء، فانظر إلى مدى قبح هذه العبارة التي يطلقها ابن تيمية هكذا ويعتقد أنها الحق الذي لا ريب فيه، مع ما تستلزمه من حدوث الله وتغيره المستلزم لعدم كماله أي المستلزم لنقص ذاته الجليلة.

ومعلوم عند أهل السنة أن القدرة لا تتعلق إلا بالممكنات وذات الله تعالى وصفاته واجبات لا ممكنات، ولكنها عند ابن تيمية من الممكنات فهي واقعة تحت نطاق تعلق القدرة والإرادة. ومع أن المبتدىء في علم التوحيد يعلم أن تعلق القدرة بشيء يستلزم حدوث هذا الشيء ونقصه واحتياجه. ومعنى ذلك أنه مخلوق، فإنك ترى ابن تيمية يقول بكل ذلك، بل يدعي أيضاً أن الله تعالى يصير كاملاً عند حدوث هذه الحوادث فيه. فسبحان الله، هل يصير الرب كاملاً إذا قام فيه ما هو من الأمور الممكنة المحتاجة الناقصة. فهل هذا إلا تناقض وابتعاد عن العقل.

ولهذا كله فقد صرح أهل السنة بأن الله تعالى يتصف بصفات كلها قديمة ولا توجد صفة من صفات الله حادثة، لأن قيام الحادث بالذات يستلزم حدوث الذات وهذا باطل. ولكنه عند ابن تيمية هو الحق الذي لا ريب فيه.

وهو في كل هذا يبني أقواله على تجويز التسلسل في الأزل، وهذا أي التسلسل في الأزل باطل لأن الأزل معناه عدم الأولية، ووجود الحادث في الأزل معناه وجود ما له أول بلا أولية. وهو تناقض.

النص العاشر: التسلسل مبني على قيام حوادث في ذات الله تعالى شيئاً بعد شيء.

وقال ابن تيمية في درء التعارض (١/ ٢٧٧): «فالطريق التي تَقْطَعُ هؤلاء الفلاسفة أن يقال: إن كان التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء ممتنعاً بطلت الحجة، وإن كان جائزاً أمكن أن يكون حدوث كل شيء من العالم مبنياً على حوادث قبله: إمّا معانٍ حادثة شيئاً بعد شيء في غير ذات الله تعالى، **وإما أمور قائمة بذات الله تعالى، كما يقوله أهل الحديث وأهل الإثبات الذين يقولون لم يزل الله متكلماً إذا شاء فعالاً لما يشاء**».

وهذا النص صريح أيضاً في القول بقيام الحوادث بذات الله تعالى وان هذه الحوادث لا نهاية لها في القدم أي لا بداية لها.

فهذه عشرة نصوص قاطعة تدل على حقيقة عقائد ابن تيمية في ذات الله تعالى وفي صفاته وقيام أفعاله بذاته.

وبهذا يكون الوقت قد حان لعرض رأي ابن تيمية في مسألة كلام الله تعالى ما هي حقيقة كلام الله، وأيضاً قوله في القرآن أحادثٌ هو أم قديم، ومع أن هذه المسألة يجب أن تكون قد اتضحت لدى القراء بفهمهم للمسائل السابقة إلا أننا سنخصص لها فصلاً منفرداً لأهميتها.



الفصل الثاني

كلام الله تعالى

سوف نعرض في هذا الفصل رأي ابن تيمية كما اعتدنا باستجلاب نصوص له من كلامه الصريح في فهمه لكيفية كون الله متكلماً، ونوضح بعد ذلك رأيه في المسألة المشهورة وهي هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق.

وبناءً على ذلك نقسم هذا الفصل إلى قسمين:

القسم الأول: في عرض كلام ابن تيمية في كلام الله بصورة عامة.

القسم الثاني: نعرض فيه عقيدة ابن تيمية في خلق وحدوث القرآن وهذا وإن كان مترتباً على القسم الأول إلا إننا خصصنا له موضعاً خاصاً لأهميته.

القسم الأول

في عرض رأي ابن تيمية في كلام الله

حاصل ما يعتقده ابن تيمية في كلام الله تعالى هو أن كلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف متسلسلة منذ الأزل، وكل حرف وصوت يفنى ويوجد بعده حرف وصوت آخران في ذات الله تعالى وهكذا. وهذه الأصوات هي التي يسمعها الناس وهي تخرج من ذات الله، فالكلام قديم بالنوع حادث بالشخص. والكلام عنده صفة فعل، أي صفة هي فعل ناتج عن القدرة والإرادة.

فكلام الله متألف ومتركب من كلماته التي تتألف بدورها من الحروف والأصوات والحروف والأصوات أمور حادثة بلا شك ولا ريب وقائمة بالله تعالى. وأيضاً فإن الكلام عندما يصدر من ذات الله فإنه تصاحبه حركة معينة قائمة بذات الله أيضاً.

هذا حاصل ما يعتقده ابن تيمية في حقيقة كلام الله تعالى وتنزه عن ذلك. وأما تفصيل ذلك فستراه في النصوص المتوالية في هذه المسألة.

المسألة الأولى: كلام الله قائم به.

الله تعالى متكلم وكلامه الذي هو صفة من صفاته يقوم به، هذا القدر متفق عليه بين الأشاعرة والمجسمة. ولكن المجسمة يقولون زيادةً إن الكلام صوت وحرف، ومن هؤلاء ابن تيمية. وفي هذا الموضع سنبين بالتفصيل أن ابن تيمية يقول أن كلام الله قائم به، ليكون هذا بداية الشروع في هذه المسألة.

قال ابن تيمية في شرح العقيدة الأصفهانية ص٥: «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنّ الله تعالى متكلم بكلام قائم به، وأنّ كلامه غير مخلوق».

وفي ص٥٧ قال: «وإنما المقصود إثبات أنه متكلم حقيقة بكلام يقوم بنفسه».

وفي ص٦٠ قال: «فنقول: إذا ثبت بهذا الدليل أنه سبحانه متكلم وثبت أن الرسل أخبروا بذلك فنقول: الذي أخبرت به الرسل أنه متكلم بكلام قائم بنفسه هذا هو الذي نبينه وهذا هو الذي فهمه عنهم أصحابهم ثم تابعوهم بإحسان بل علموا هذا من دليل الرسل بالاضطرار ولم يكن في صدر الأمة وسلفها من ينكر ذلك». اهـ.

هذا القدر من المعنى، متفق عليه، وهذا الذي أردنا نحن هنا أن نوضحه لكي نجعله قاعدة بعد ذلك نستند إليها في إعادة بناء رأي ابن تيمية. ولا أظن أحداً من الذين يتبعون ابن تيمية يمكن أن يعارض في هذا القدر وأن ابن تيمية قائل به.

وأحببنا نحن أن نؤكد هذا المعنى، لأننا سنثبت بعد ذلك أن ابن تيمية لا يفهم الكلام إلا إذا كان حرفاً وصوتاً. ولا يفهم الحرف والصوت إلا إذا كانا حادثين، ولا يفهم الحوادث إلا أن تكون مستندة إلى قدرة الله وإرادته. ليلزم بعد ذلك أن كلام الله تابع لإرادته وهو حادث وقائم في الله، أي إن الله تعالى أحدث الكلام في ذاته ولم يحدثه في مخلوقات كما قالت المعتزلة.

المسألة الثانية: الكلام مترتب على القدرة والإرادة.

قال في شرح العقيدة الأصفهانية ص٦٩: «بل كل ما تحتج به المعتزلة على أن القرآن مخلوق من نحو هذا **فإنه لا يدلُّ على أنه بائن منه**، وإنما يدل على انه يتكلم بمشيئته وقدرته، فيمكن هؤلاء التزامه ويكون قولهم متضمناً للإيمان بجميع ما أنزله الله **مما يدل على أنه يتكلم بمشيئته وقدرته** وعلى أن كلامه غير مخلوق بخلاف غيرهم». اهـ.

في هذا النص يوضح ابن تيمية ان كلام الله يترتب على القدرة والارادة، وقد بين أن الأصل في مسألة كلام الله هل هو صفة لازمة لذاته كالعلم والقدرة، أو أنه يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء، كما في النص التالي:

قال ابن تيمية في شرح العقيدة الأصفهانية ص٦٨: «وكذلك أبو بكر عبدالعزيز ذكر في كتابه ما ذكره القاضي أبو يعلى عنه أن أصحاب الإمام أحمد قد

تنازعوا في معنى قولهم القرآن غير مخلوق هل المراد به أنه صفة لازمة له كالعلم والقدرة أو أنه يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء. وهذه المسألة متعلقة بمسألة قيام الأفعال بذاته المتعلقة بالمشيئة هل يجوز أم لا ؟ كالإتيان والمجيء والاستواء ونحو ذلك، وتسمى مسألة حلول الحوادث». اهـ.

ونحن نعلم أن ابن تيمية في هذه المسألة يقول بأن الحوادث تقوم بذات الله تعالى ويعتبر الحركة والمجيء والإتيان والاستواء كلها من نفس الباب أي كلها عبارة عن حركات حادثة تقوم بالله، أي على حد تعبيره هو إن الله يتصرف بنفسه فيتحرك ويستوي ويجيء. فالله عند ابن تيمية يتصرف ويفعل بذاته ما يشاء. ويحدث أحوالاً في ذاته بقدرته وإرادته.

فهذه هي مسألة قيام الحوادث بالذات التي ينصرها ابن تيمية كغيره من المجسمة. وعلى هذه المسألة يفرع مسألة كلام الله تعالى فيقول إنه تعالى يحدث في ذاته أصواتاً وحروفاً ثم يخرجها من ذاته وهذه الأصوات الحادثة عبارة عن أفعال قائمة بذاته. أي عبارة عن أفعال حادثة يوجدها الله بإرادته في ذاته، وهذا هو الكلام عند ابن تيمية. وتعرف أيها القارىء بمجرد فهمك لما نقول هنا أن كيفية كلام الله مطابقة لكيفية كلام المخلوق أي كلام البشر اللفظي. ولهذا فإننا نقول أن ابن تيمية مشبه ومجسم ولا يكون هذا ادعاءاً بل بياناً لحاله.

المسألة الثالثة: تأكيد أن الكلام مترتب على الإرادة والقدرة.

ونزيد هنا على إثبات أن ابن تيمية يقول بأن كلام الله مترتب على الإرادة والقدرة ومعنى ذلك أنه يوجده الله بقدرته وإرادته في ذاته. وينسب هذا المعنى إلى السلف رضوان الله عليهم.

قال ابن تيمية في مجموع الرسائل والمسائل المجلد الثاني ص٣٦١: «وأما السلف وأتباعهم وجمهور العقلاء فالمتكلم المعروف عندهم من قام به الكلام وتكلم بمشيئته وقدرته، لا يعقل متكلم لم يقم به الكلام ولا يعقل متكلم بغير مشيئته وقدرته». اهـ.

وقال في ص٣٧٩ من نفس الكتاب: «وأمّا السلف فقالوا لم يزل الله متكلماً إذا شاء وإن الكلام صفة كمال ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم ولا يقدر. ومن يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازماً لذاته ليس له عليه قدرة ولا له فيه مشيئته». اهـ.

ثم قال في ص٣٨٠ في تكملة بيان رأيهم: «فتبين أن الرب لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال منعوتاً بنعوت الجلال، ومن أجلها الكلام، فلم يزل متكلماً إذا شاء ولا يزال كذلك وهو يتكلم بالعربية كما تكلم بالقرآن العربي». اهـ.

وهذا النص سنورده في محل آخر بنفسه كاملاً، ولكنا اقتصرنا هنا على هذا القدر لأنه يكفي في إثبات كون الله تعالى عند ابن تيمية متكلماً بإرادته وقدرته، وان الكلام قائم بالذات.

وإذا ثبت أن كلام الله عند ابن تيمية يترتب على الإرادة والقدرة، فإن هذا يعني أن الكلمات حادثة، لأن كل ما يترتب على القدرة والإرادة فهو حادث. وكل حادث يجب أن يكون له بداية ونهاية. وكل حادث فيجب أن يكون مخلوقاً فهذا هو المفهوم من المخلوق، لأن اللغة والعقل والدين لا يفرق بين الحادث والمخلوق، فكل حادث مخلوق، وكل مخلوق فهو حادث بلا ريب.

فعلى هذا، يجب أن يكون كل ما هو كلام الله حادثاً، ونحن نعلم علم اليقين أن القرآن كلام الله تعالى، فيلزم بناءاً على هذا الفهم لرأي وقول ابن تيمية أن يكون القرآن حادثاً. ونلزمه نحن أيضاً أن يكون القرآن مخلوقاً لأنه لا فرق بين الحدوث والخلق مطلقاً.

ونحن وإن كنا سنتكلم على كل هذه المسائل بتفصيل في محلها اللائق بها ونأتي بالنصوص من كلام ابن تيمية التي توضح أنه يقول بهذه الأقوال ويلزمه بعضها لزوماً لا يستطيع الانفكاك عنه. إلا أننا هنا أردنا تنبيه القارىء على هذه المسائل وإظهار أنها متلازمة مترابطة مع بعضها البعض.

لاحظ أن ابن تيمية يفرق بين حدوث الكلمات وحدوث جنس الكلمات فيمنع الثاني ويقول بالأول.

المسألة الرابعة: الكلام قديم بالنوع حادث بالشخص.

ومعنى هذه العبارة هو أن كلام الله يتألف من كلمات مفردة وكل كلمة تسبق الأخرى وتتلوها غيرها، وجنس هذه الكلمات قديم لأنه مترتب على قدرة وإرادة الله، وكل كلمة منها حادثة موجودة بايجاد الله تعالى في ذاته. وكل كلمة من هذه الكلمات تتألف من حرف وصوت، وسوف ندلل أيضاً في محل آخر أن جنس الحروف قديم، أي أن جنس حرف «أ» وحرف «ب» وهكذا إلى نهاية حروف أبجد قديم، ولكن أفراد وأشخاص هذه الحروف حادثة مخلوقة بإيجاد الله تعالى لها. وهذا التصور هو نفس تصور ابن تيمية لقدم العالم بالجنس وقدم المخلوقات بالجنس أيضاً، فيلزمه من الشنائع هنا عين ما يلزمه هناك.

وهذا التصور تابع لاعتقاد ابن تيمية أن الكلام تابع للإرادة والقدرة، وان الكلام متألف من حرف وصوت، ولما تيقن ابن تيمية بأن الحرف والصوت أي كل حرف وصوت فلا بُدَّ أن يكون حادثاً لأن له أولاً ونهاية، فلكي يهرب من أن يكون الله متصفاً بصفة حادثة الجنس فقد قال هنا بأن الكلام قديم بجنسه ونوعه، وإن سَلَّم بحدوث أفراده. فهو يعتقد أنه بهذا الأسلوب يحل هذه الاشكالية المتعلقة بالقدم والحدوث، ولكنه في الحقيقة يقع في إشكاليات عديدة كالتجسيم والتشبيه المحض وقيام الحادث في الذات الإلٰهية وغير ذلك.

وسوف نعرض نحن نصوصه المتعلقة بهذا المعنى هنا ونوضحها بتوفيق الله تعالى.

النص الأول: ويشتمل على خلاصة عقيدة ابن تيمية في كلام الله.

وهذا النص الذي نورده هنا فيه بيان تفصيلي وكافٍ لمذهب ابن تيمية في كلام الله تعالى وأنه حادث الأفراد قديم الجنس وأن هذه الأفراد الحادثة قائمة بذاته جلّ وعز، إلى آخر ما قلنا من كون هذه الأفراد متركبة من صوت وحرف أو فلتقل أصوات وحروف. ومع كفاية هذا النص في الدلالة على مذهب الرجل إلا أننا سنورد غيره تدعيماً لهذا المعنى وتثبيتاً للفكرة، وأنها لم تأتِ عَرَضاً عند ابن تيمية ولم تكن فلتة من لسانه أمسكناها نحن عليه كما يحلو لبعض جهلة أتباعه أن يقولوا.

ولطول هذا النص سنعرضه مُقَطَّعاً ونذكر باختصار معاني ما نسقطه منه مع العزو الى موضعه في كتبه ليتمكن القارىء من الرجوع إليه ان أَحَبّ.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل في [١/ ٤٤٥] وما بعدها: «وإذا عرفت الأصل الذي منه تفرع نزاع الناس، فالذين قالوا ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، تنازعوا في كلام الله تعالى، فقال كثير منهم: **الكلام لا يكون إلا بمشيئة المتكلم وقدرته فيكون حادثاً كغيره من الحوادث**، ثم قالت طائفة والرب تعالى لا يقوم به الحوادث فيكون الكلام مخلوقاً في غيره فجعلوا كلامه مخلوقاً من المخلوقات، **ولم يفرقوا بين قال وفعل**». اهـ.

ومعلوم لدى المُطَّلِع أن هذا المذهب الذي وضحه ابن تيمية هنا هو مذهب المعتزلة، الذين قالوا ان كلام الله فعل من أفعاله، ويرجع ذلك إلى عدم قولهم بالكلام النفسي الذي قال به أهل السنة، ومع قول المعتزلة بأن كلامه تعالى فعل، فهم لم يجرؤوا على القول بأن هذا الفعل الذي هو الحرف والصوت قائم بذاته تعالى حالٌ فيها، بل صرحوا كما قال ابن تيمية بأنّ هذا الحرف والصوت قد خلقه الله تعالى في مخلوق، فهما قائمان في بعض المخلوقات ويدلان على مراد الله تعالى وعلمه ولهذا سُمِّيا كلاماً لله تعالى فكل ما دل على مراد الواحد وصدر منه ابتداءً تكويناً فهو كلام له وإن لم يقم بذاته.

وقد عرفت من كلام ابن تيمية انه يعترض عليهم بذلك، ولهذا قال «ولم يفرقوا بين قال وفعل».

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك: «وقد علم أن المخلوقات لا يتصف بها الخالق، فلا يتصف بما يخلقه في غيره من الألوان والأصوات والروائح والحركة والعلم والقدرة والسمع والبصر، **فكيف يتصف بما يخلقه في غيره من الكلام**». اهـ.

انظر هنا في هذه الفقرة وتأمل كيف يقول ابن تيمية ان الله **لا يتصف بما يخلقه في غيره** مما ذكر، **واعلم أن كلمة في غيره هنا مقصودة لابن تيمية وهي قيد مهم في الكلام، ليفيد بعد ذلك أنه تعالى يمكن أن يتصف بشيء يخلقه في ذاته**،

فالمستحيل عند ابن تيمية هو أن يتصف الله بسمع أو كلامٍ مخلوقٍ في غيره، ولا يستحيل عنده أن يتصف الله تعالى بسمع أو كلام مخلوقين في ذاته. ولعلك تستغرب من هذا الفهم الذي يلزم منه ان السمع والكلام والعلم وغير ذلك هي أمور يخلقها الله تعالى في ذاته فيصبح متصفاً بها، فهي صفات مخلوقة أي حادثة على عدم الفرق بين المخلوق والحادث ولكنها مخلوقة في الذات ولذلك فهي صفات لله.

فيصبح حاصل معنى هذا الكلام أن الكلام وغيره من الصفات هي أمور وأفعال يوجدها الله في ذاته فتكون صفاتٍ له.

وذكر ابن تيمية بعد ذلك رداً وإلزاماً على المعتزلة، وهذا الإلزام باطل وهو تمويه وتشويه لرأيهم على فساده في ذاته، وهذه هي عادة ابن تيمية عندما يناقش خصومه فإنه يلجأ إلى الزامهم بما لا يلزمهم أصلاً. ولا نريد نحن أن نبين فساد كلامه في هذا لان لهذا موضعاً آخر بتوفيق الله.

ثم قال ابن تيمية: «وقالت طائفة: بل الكلام لا بُد أن يقوم بالمتكلم ويمتنع أن لا يكون كلامه الا مخلوقاً في غيره وهو متكلم بمشيئته وقدرته، فيكون كلامه حادثاً بعد أن لم يكن لامتناع حوادث لا أول لها. وهذا قول الكرامية وغيرهم». اهـ.

هذا هو عرض ابن تيمية لقول الكرامية، وهو يخالفهم في أصول منها:

ـ أن بعض الكرامية يمنعون التسلسل في القدم ولذلك يقولون إن كلامه حادث أي جنس كلامه حادث.

ـ وهو يقول بجواز التسلسل في القدم، بل بوجوبه ولذلك يقول إن جنس كلامه قديم وأفراده حادثات.

ثم قال ابن تيمية: «قال كثير من هؤلاء الذين يقولون بامتناع حوادث لا أول لها مطلقاً الكلام لازم لذات الرب كلزوم الحياة ليس هو متعلقاً بمشيئته وقدرته بل هو قديم كقدم الحياة». اهـ.

تأمل كيف يصرح هنا بأنَّ ما كان متعلقاً بالمشيئة والقدرة فلا يمكن أن يكون قديماً. ومعنى هذا أن كلامه تعالى كما يقول هو به حادث لأنه يتعلق عنده بالقدرة والمشيئة، ولكنه كما تعلم حادث الأفراد قديم بالنوع !؟ ثم قال: «إذ لو قلنا إنه بمشيئته وقدرته لزم أن يكون حادثاً، وحينئذ يلزم أن يكون مخلوقاً أو قائماً بذاته، فيلزم قيام الحوادث به، وذلك مستلزم لتسلسل الحوادث، لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، قالوا: وتسلسل الحوادث ممتنع إذ التفريع على هذا الأصل». اهـ.

إذن كما ظهر لك، فالقول مطلقاً بأن الشيء يترتب على القدرة والمشيئة، يلزم عنه القول بحدوث وخلق هذا الشيء، كائناً ما كان. وهؤلاء ينفون أن يكون المخلوق قائماً بذات الله تعالى لما يلزم عنه من قيام الحوادث بالذات، ولذلك قالوا بأن الكلام أصلاً قديم لا يتعلق بالإرادة والقدرة.

وابن تيمية يخالفهم في أمور:

ـ هم يمنعون قيام الحوادث المخلوقة في ذات الله تعالى.
ـ وهو يجيز ذلك بل يقول به أصلاً.
ـ وهم يمنعون أن يكون الكلام مترتباً على الإرادة والقدرة.
ـ وهو يقول أن الكلام مترتب على الإرادة والقدرة.
ـ وهم يمنعون تسلسل الحوادث في القدم.
ـ وهو يجيز ذلك بل يقول به.

ثم قال ابن تيمية ص٤٤٦: «ثم إن هؤلاء لما قالوا بقدم عين الكلام تنازعوا فيه، فقالت طائفة القديم لا يكون حروفاً ولا أصواتاً، لأن تلك الحروف لا تكون كلاماً إلا إذا كانت متعاقبة، والقديم لا يكون مسبوقاً بغيره، فلو كانت الميم من (بسم) قديمة مع كونها مسبوقة بالسين والباء، لكان القديم مسبوقاً بغيره وهذا ممتنع، فيلزم أن يكون القديم هو المعنى فقط ولا يجوز تعدده لأنه لو تعدد لكان اختصاصه بقدر دون قدر ترجيحاً من غير مرجح، وإلا كان لا ينافي لزوم وجود أعداد لا نهاية لها في آن واحد. قالوا: وهذا ممتنع فيلزم أن يكون معنى واحداً

هو الأمر والخبر ومعنى التوراة والإنجيل والقرآن وهذا أصل وقول الكرامية والأشعرية». اهـ.

وهذا القدر الأخير من توضيحه لهذا القول غير صحيح، لأن الأشعرية لا يقولون أن القرآن الذي هو صفة لله تعالى هو المعنى اللغوي للكلمات المنزلة على سيدنا محمد بل يقصدون به المدلول العقلي الذي هو صفة قائمة بالله تعالى وهي صفة قديمة. وكلامه هنا صريح في أنهم أرادوا المعنى الأول وهو غلط عليهم كما هو ظاهر وكما نبه إليه علماء السادة الأشاعرة.

ثم قال: «وقالت طائفة من أهل الكلام والحديث والفقهاء وغيرهم: بل هو حروف قديمة الأعيان لم تزل ولا تزال وهي مترتبة في ذاتها لا في وجودها كالحروف الموجودة في المصحف وليس بأصوات قديمة». اهـ.

هذه الطائفة تقول أن الكلام هو فقط الحروف وهذه الحروف قديمة كما ذكر، ومن الواضح أنه يخالفهم في هذا القول أيضاً.

قال في ص٤٤٦: «ومنهم من قال بل هو أيضاً أصوات قديمة، ولم يفرق هؤلاء بين الحروف المنطوقة التي لا توجد إلا متعاقبة وبين الحروف المكتوبة التي توجد في وقت واحد كما يفرق بين الأصوات والمداد، فإن الأصوات لا تبقى بخلاف المداد فإنه جسم يبقى، فإذا كان الصوت لا يبقى امتنع أن يكون الصوت المعين قديماً، لأن ما وجب قدمه لزم بقاؤه وامتنع عدمه». اهـ.

لاحظ أن هؤلاء يقولون أيضاً أن الكلام حروف وأصوات ولكنها ليست حادثة بل قديمة، ومن الواضح أن ابن تيمية يخالف هؤلاء أيضاً.

ثم أكمل ابن تيمية كلامه حول بيان المذاهب وقال: «فهؤلاء الخلقية والحادثية والاتحادية والإقرانية أصل قولهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث مطلقاً، ومن قال بهذا الأصل فانه يلزم[1] بعض هذه الأقوال أو ما يشبه ذلك، فإنه

---

(١) يلزم كذا في المطبوعة، وأظنها يلتزم.

إما أن يجعل كلام الله حادثاً أو قديماً، وإذا كان حادثاً إما أن يكون حادثاً في غيره، وإما أن يكون حادثاً في ذاته، وإذا كان قديماً فإما أن يكون القديم المعنى فقط أو اللفظ، أو كلاهما، فإذا كان القديم هو المعنى فقط لزم أن لا يكون الكلام المقروء كلام الله، ثم الكلام في ذلك المعنى قد عرف». اهـ.

وقوله هنا أنه يلزم على القول بأن المعنى هو كلام الله كون الكلام المقروء ليس هو كلام الله ليس بلازم بل هو باطل. فهو باطل لأن المراد بالمعنى كما نبهناك عليه هو الصفة القائمة بالذات، وليس هو معنى هذه الألفاظ الوضعية اللغوية. وحتى على القول بأن الله متصف بصفة الكلام وهذه هي معنى قائم بذاته، فلا يلزم من ذلك كون المقروء المنزل على سيدنا محمد ليس كلاماً لله، بل هو أيضاً كلام له، لأنه دال على بعض مدلولات تلك الصفة التي يتصف الله تعالى بها. فتفهم.

إلى هذا الحد كنا نبين الأقوال والمذاهب التي يرفضها ابن تيمية ولغاية الآن لم نوضح مذهبه بعد، وسنوضحه بعد قليل كما يبينه هو في تتمة كلامه السابق في نفس المحل، فقد قال في ص٤٤٩:

«وأما الصنف الثالث الذين فرقوا بين الواجب والممكن والخالق والمخلوق والغني الذي لا يفتقر إلى غيره والفقير الذي لا قوام له إلا بالغير، فقالوا: كل ما قارن الحوادث من الممكنات فهو حادث كائن بعد أن لم يكن، وهو مخلوق مصنوع مربوب، وأنه يمتنع أن يكون فيما هو فقير ممكن مربوب، شيئاً قديماً فضلاً عن أن يقارن حوادث لا أول لها، ولهذا كانت حركة الفلك دليلاً على حدوثه كما تقدم التنبيه عليه.

وأمّا الربُّ تعالى إذا قيل لم يزل متكلماً إذا شاء ولم يزل فاعلاً، لم يكن دوام كونه متكلماً بمشيئته وقدرته ودوام كونه فاعلاً بمشيئته وقدرته ممتنعاً، بل هذا هو الواجب لأن الكلام صفة كمال لا نقص فيه، فالرب تعالى أحق أن يتصف به من كل موصوف بالكلام». اهـ.

هذا هو بداية الشروع من ابن تيمية في توضيح مذهبه وقوله في كلام الله تعالى فهو منذ الأزل متكلم بمشيئته وقدرته، والحجة عنده على هذا أن الكلام بهذا الشكل صفة كمال، والحق أن الكلام بهذا الوجه ليس صفة بل هو فعل قائم بالذات، لأن كل ما كان صادراً عن القدرة والإرادة فيمتنع أن يكون صفة لأنه حادثة بل هو فعل، والفعل ليس هو نفس الصفة. وعلى كل حال فلا نريد الخوض في الرد عليه في هذا، ولكن حاصل ما نريد بيانه حتى الآن أن ابن تيمية يقول أن كلام الله عبارة عن أصوات وحروف حادثة قائمة بذاته أحدثها وأوجدها بقدرته ومشيئته، ونوعها أزلي وفردها حادث. **ولكن كأن ابن تيمية قد غفل عن أنه ليس كل صفة كمال للمخلوق فيجب إثباتها للخالق، لأن صفة الكمال للمخلوق قد تكون نقصاً إذا نسبت للخالق، لعدم تمحض كمالها أي لكونها في حد ذاتها كمالاً ناقصاً.**

على كل حال فتعالوا نكمل قراءة ما يريده ابن تيمية في هذا المحل، قال: «**إذ كل كمال يثبت للمخلوق، فالحق أولى به، لأن القديم الواجب الخالق أحق بالكمال من المحدث الممكن المخلوق**. ولأن كل كمال يثبت للمخلوق فإنما هو للخالق وما جاز اتصافه به من الكمال وجب له، فإنه لو لم يجب له لكان إما ممتنعاً وهو محال بخلاف الفرض، وإما ممكناً يتوقف ثبوته له على غيره والرب تعالى لا يحتاج في ثبوت كماله إلى غيره، فإن معطي الكمال أحق بالكمال، **فيلزم أن يكون غيره أكمل منه، أو كان غيره معطياً له الكمال وهذا ممتنع**، بل هو بنفسه المقدسة مستحق لصفات الكمال فلا يتوقف ثبوت كونه متكلماً على غيره، فيجب ثبوت كونه متكلماً، وإن ذلك لم يزل ولا يزال، والمتكلم بمشيئته أكمل ممن يكون الكلام لازماً له بدون قدرته ومشيئته والذي لم يزل يتكلم إذا شاء أكمل ممن صار الكلام يمكنه بعد أن لم يكن الكلام ممكناً له». اهـ.

ونؤكد للقارىء أننا لا نريد الرد على ابن تيمية هنا ولكنا نقول: أنه لا يخفى على عاقل عارف بأساليب البراهين والنظر مدى ضعف طريقة الاستدلال التي يتبعها ابن تيمية هنا، فإن الكمال اللائق بالمخلوق قد لا يليق بالخالق،

كالزوجة والولد كمال للرجل ولكنه بالنسبة إلى الله تعالى نقص. وكذلك فإنه ليس كل كمال لائق بالخالق فإنه لائق بالمخلوق، لأن القدرة المؤثرة الموجدة من العدم والعلم المحيط بجميع المعلومات لا يليق واحد منهما بالمخلوق لاختصاصهما بواجب الوجود. وهكذا ينتقض كلامه هنا. مع أن نفس الكلام بالحرف والصوت وهو الكلام اللفظي إذا سلمنا أنه كمال محض ـ وهو غير مسلم ـ فإنه لا يتم إلا على التوالي الزماني، فصار الزمان شرطاً في وجود الكمال، والشرط قيد والقيد حدٌّ، والله لا يحده حدّ. مع أننا أصلاً لا نسلم أن الكلام اللفظي كمال محض لدلالته على الاحتياج والتغير.

وأما كلام ابن تيمية عن أن الله لا يحتاج في ثبوت كماله إلى غيره، فهو هنا ينفي الاحتياج، والاحتياج هو توقف كمال الذات على غير الذات، وابن تيمية ينفي هنا التوقف التام المطلق لا مطلق التوقف لأنه يقول بوجوب كون الله خالقاً وكونه خالقاً يستلزم أن يوجد المخلوقات، وهذا يوجبه ابن تيمية. وهو بقوله بذلك يسلم بجواز توقف كمال الذات على غير الذات. ولذلك فابن تيمية لا ينفي مطلق التوقف. ولذلك تراه يستلزم أن يكون غيره أكمل منه، وهذا اللازم لا يصح إلا بناءً على فرض التوقف المطلق لا مطلق التوقف ولو من جهة ما. ولذلك فكلامه هناك يتعارض مع ما ألزمناه به في أكثر من موضع.

وعلى كل حال، فإن ابن تيمية في هذا النص ما يزال يؤكد على المقولات التي ذكرناها عنه من أن الكلام قديم بالنوع حادث بالفرد والشخص، وكما سيتأكد لك هذا الكلام أي تتأكد نسبته إلى ابن تيمية هنا وفي بقية النصوص كما سنذكرها. ولنكمل الآن بقية كلامه لنفهم مراده بلفظه.

قال ابن تيمية ص٤٥٠: «وحينئذ فكلامه قديم مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته». اهـ.

هذا الكلام يريد به ابن تيمية أن يَفِرّ من لزوم حدوث أصل الصفة في ذات الله فلجأ إلى القول بأن كلام الله قديم، وقصد بقوله هذا أن جنس الكلام قديم لا نفس الكلام، فكل كلمة من كلماته تعالى حادثة ولكن جنسها قديم. ومعلوم

لدى القارىء الفهيم أن الجنس والنوع لا يتحقق إلا بتحقق أفراده، وأصلاً فإن النوع لا وجود له في الخارج، وكلمة قديم لا تنطبق إلا على الموجود الخارجي فالحاصل أن ابن تيمية يُصَيِّرُ الموجود الذهني وهو النوع موجوداً خارجياً ثم يحكم على هذا بأنه قديم. فهو قد ارتكب بهذا أمرين شنيعين. ثم هو بعد ذلك ضم إلى هذا القول بأن الكلام عبارة عن أفراد من الكلمات المتتالية والمتوالية منذ الأزل، فضم إلى الشنائع السابقة القول بالتسلسل في القدم. وهذا في غاية السقوط.

قال ابن تيمية بعد ذلك مباشرة: «**وإن قيل إنه ينادي ويتكلم بصوت لا يلزم من ذلك قدم صوت معين**». اهـ.

يريد بهذا معارضة من قال من الطوائف السابقة بأن كلام الله حرف وصوت ومع ذلك فالحرف والصوت قديمان لا أول لهما. ومعارضة من قال أن كلام الله حرف فقط كذلك أيضاً.

والذي ينص عليه ابن تيمية هنا هو أن الصوت المعين أي الكلمة المعينة ليست قديمة، ومعنى ذلك أنها حادثة قائمة بذات الله، أوجدها الله بقدرته وإرادته في ذاته.

فهذا في الحقيقة ما هو إلا عبارة عن القول بحدوث كلمات الله تعالى والحدوث هو الخلق عند العقلاء، وإن كان ابن تيمية يفرق بينهما كما سنوضح لك لاحقاً. فيكون ابن تيمية في الحقيقة قائلاً بخلق كلمات الله، أي بأن كلمات الله مخلوقة قائمة في ذاته. وهذا في غاية الشناعة. وسوف نوضح هذا المعنى زيادة توضيح كما يأتي في موضعه.

قال ابن تيمية بعد ذلك ص٤٥٠: «**وإن كان قد تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين، وإن كان نوع الباء والسين قديماً لم يستلزم أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة لما علم من القرآن من الفرق بين النوع والعين**». اهـ.

هذا النص وهذه الكلمات من ابن تيمية في غاية الصراحة **بأن كلام الله تعالى قديم بالنوع حادث بالشخص والفرد، أي إنه متألف من سلسلة لا تتناهى في الأزل.**

فابن تيمية يعتقد أن الباء من حيث النوع قديمة، ومعنى قديمة أي لا بداية لها، وأن الباء المعينة المشار إليها حادثة لا شك. والباء المعينة حادثة لأنها من تعلقات القدرة والإرادة، أي إن الله تعالى أوجدها بقدرته وإرادته. وكل ما ترتب على قدرته تعالى وإرادته فهو لا بُدَّ أن يكون حادثاً. ويلزمه على ذلك، أن النوع لما كان قديماً فإنه غير مترتب على القدرة والإرادة. فإذا كان النوع شيئاً موجوداً، يلزمه وجود شيء قديم غير مترتب على قدرته تعالى. وهو كفر. وإن لم يكن النوع شيئاً وجودياً كان لا محالة عدمياً، فيلزمه أن يصف الله تعالى بأمر عدمي. وهو تناقض مع ما قرره من أن الكلام كمال، وأنه لا كمال إلا بالأمور الوجودية لا العدمية.

وعلى كل الوجوه فكلامه في غاية التناقض والتضارب.

وأما دعواه أن الفرق بين النوع والفرد مما قرره القرآن، فهذه إحدى دعاويه العارية عن الحقيقة وما أكثرها في كتبه. وإلا فإن الناس لا يعلمون النوع إلا تجريداً ذهنياً وأمراً اعتبارياً ليس موجوداً بذاته في الخارج، بل العجب منه خاصة لأنه من أكثر الناس تشنيعاً على من قال من الفلاسفة بوجود الأنواع والأمور الكلية في الخارج، فها هوذا يقع في نفس ما نفاه. وهي عادة المبتدعة!!

ثم قال ص٤٥١: **«وهذا الفرق ثابت في الكلام والإرادة والسمع والبصر وغير ذلك من الصفات»**. اهـ.

يريد أن الفرق بين النوع والفرد ثابت في سائر الصفات لا في صفة الكلام فقط، ونحن قد نقلنا لك سابقاً حاصل ما يعتقده ابن تيمية من عقائد في علم الله تعالى وسمعه وبصره وإرادته وكلامه، **فهو يطبق ذلك الفرق على جميع هذه الصفات فيقول إنها حادثة بالشخص قديمة بالنوع**. فاقرأ هذا واستغرب ما شئت!

ثم قال: «وبه تحل هذه الإشكالات الواردة على وحدة هذه الصفات وتعددها وقدمها وحدوثها، وكذلك تزول به الإشكالات الواردة في أفعال الربّ وقدمها وحدوثها وحدوث العالم». اهـ.

فهنا يعمم ابن تيمية هذه القاعدة عنده على سائر هذه المذكورات. ويعتقد أنه بها تنحل هذه الاشكالات المتوهَّمة التي ذكرها هنا. وتأمل في آخر كلامه فهو دليل على أنه يقول في العالم أيضاً أنه قديم بالنوع وحادث بالشخص كما ذكرناه لك في أول هذا الكتاب.

وفي الحقيقة فإن هذه القاعدة، وهي تجويز التسلسل في القدم، والقدم النوعي والحدوث بالأفراد، هي من أصول مذهب ابن تيمية الكبيرة والتي لم يعتمد في تقريرها وتأكيدها إلا على شبهات أخذها من بعض الفلاسفة وظن أن هذه الشبهات واردة على ما قاله المتكلمون، فلجأ إلى هذا القول ليفر منها، ولم يعرف أنه بقوله بذلك يقع في إشكالات عديدة جداً.

واعلم أن ابن تيمية قد أخذ هذه القاعدة الخطيرة من أحد الفلاسفة الذين نصبوا أنفسهم للرد على المتكلمين من سائر الفرق، وخاصة الأشاعرة، سعياً إلى نصرة وتأكيد فلسفة أرسطو، وهذا الفيلسوف هو ابن رشد الحفيد، صاحب كتاب مناهج الأدلة، وغيره من الكتب ككتاب «تهافت التهافت» الذي ردَّ فيه على الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي. ومعلوم عند المطلعين أن ابن رشد كان من القائلين بالتسلسل النوعي في العالم ليفر من مشكلة الحدوث والقدم ويعتمد ابن تيمية أيضاً على الفيلسوف اليهودي ابن ملكا وغيره. ومنهم أخذ ابن تيمية هذا القول وتمسك به وصار يصوِّره على أنه قول أهل السنة والسلف وكافة التابعين وهذا كله قريب من الكذب على هؤلاء جميعاً. وما أردنا هنا إلا التنبيه على أصول كلام ابن تيمية ولنا موضع آخر في التفصيل والردّ عليه.

فاقرأ معنا نهاية كلام ابن تيمية في هذا النص الخطير.

قال ابن تيمية: «وإذا قيل إن حروف المعجم قديمة بمعنى النوع كان ذلك ممكناً بخلاف ما إذا قيل: اللفظ الذي نطق به زيد وعمرو قديم، فإن هذا مكابرة للحس، والمتكلم يعلم أن حروف المعجم كانت موجودة قبل وجودها، بالنوع، وأما نفس الصوت المعين الذي قام به التقطيع والتأليف المعين فيعلم أن عينه لم تكن موجودة قبله». اهـ.

فهاهنا يصرح بكلام لا يحتمل التأويل أن اللفظ المفرد حادث والنوع قديم في حروف المعجم وكذلك في سائر الكلام. ثم يقول بعد ذلك:

«والمنقول عن الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة مطابق لهذا القول ولهذا أنكروا على مَنْ زعم أن حرفاً من حروف المعجم مخلوق». اهـ.

ثم نص ابن تيمية بعد ذلك على أن من قال بأن حرفاً من حروف المعجم مخلوق فإن هذا بدعة، وهو طريق إلى القول بأن القرآن مخلوق ثم قال: «ولا ريب أن من جعل نوع الحروف مخلوقاً ثابتاً عن الله كائناً بعد أن لم يكن لزم عنده أن يكون كلام الله العربي والعبري ونحوهما مخلوقاً وامتنع أن يكون الله متكلماً بكلامه الذي أنزله إلى عباده، فلا يكون شيء من ذلك كلامه». اهـ.

ولاحظ أيها القارىء النبيه أن هذه التفرقة بين عين الحرف وبين نوعه، هي تفرقة أوجدها ابن تيمية من عنده ولم ترد لا في كتاب ولا سنة، ولم يقل بها أحد من قبله إلا من أشرنا إليهم من المبتدعة الملحدين. وها هو ابن تيمية يدعي بكل صراحة أن هذا القول هو القول الصحيح، وينسبه إلى أحمد بن حنبل؟!

وأمّا ادعاؤه أن من جعل نوع الحروف حادثاً فيلزمه عدم كون الكتب السماوية كلاماً لله، فهذا إلزام باطل، لأن كل الكتب السماوية كلام لله تعالى لأنها دالة على كلامه النفسي الأزلي، أي على بعض مدلولات كلامه القائم بذاته. فادعاء ابن تيمية لا أساس له كما ترى.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك في نهاية هذا النص ص٤٥٢: **«فطريقة الإمام أحمد وغيره من السلف مطابقة للقول الثابت الموافق لصريح المعقول وصحيح المنقول»**. اهـ.

إذن، قد تبين لك الآن أن جميع ما ذكرناه ووضحناه لك من معنى كلام الله هو أمر يعتقده ابن تيمية ويعتقد أنه الحق الذي لا ريب فيه. وهو في الحقيقة محض التجسيم والتشبيه. بل محض البدعة التي لم يقل بها غيره إلا من وافقه من المبتدعة. وأما نسبة ذلك إلى الإمام أحمد فبطلانها أظهر من أن يحتاج إلى

كلام خصوصاً بعد أنْ نص علماء الإسلام على أن الإمام أحمد لم يكن من المبتدعة ولم يكن كذلك ممن يخوض في مثل هذه المسائل، وأن أصحابه المجسمة قد شوهوا مذهبه ونسبوا إليه ما لم يقله. ونقول نحن بعد ذلك إنه حتى لو كان الإمام أحمد يقول بذلك فقوله باطل لا ريب فيه، ولا دليل له على ما يقول من كتاب أو سنة ولا حتى من المعقول. والله الموفق.

النص الثاني: في أن نوع الحروف قديم وأعيانها حادثة.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (مجلد١/ص٣٩٢): «وأما قول القائل أن الحروف قديمة أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح، وإن أراد الحرف المعين فقد أخطأ، فإن له مبدأ ومنتهى، وهو مسبوق بغيره، وما كان كذلك لم يكن إلا محدثاً». اهـ.

هذا نص واضح صريح في التفريق بين نوع الحرف وعينه، وأن النوع قديم والفرد حادث محدث مسبوق بغيره.

النص الثالث: كلام الله قديم بالنوع حادث بالفرد.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (مجلد١/ ٣٦٩) في جواب سؤال يتعلق بالكلام والحروف قديمة أم حادثة: «أصل هذه المسألة هو معرفة كلام الله تعالى ومذهب سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم ما دلَّ عليه الكتاب والسنة، وهو الذي يوافق الأدلة العقلية الصريحة، أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، فهو المتكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من كلامه **ليس مخلوقاً منفصلاً عنه**، وهو سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته، **فكلامه قائم بذاته ليس مخلوقاً بائناً عنه**، وهو يتكلم بمشيئته وقدرته، لم يقل أحد من الأمة أن كلام الله مخلوق بائن عنه، ولا قال أحد منهم أن القرآن أو التوراة أو الإنجيل لازمة لذاته أزلاً وأبداً، وهو لا يقدر أن يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا قالوا أن نفس ندائه لموسى أو نفس الكلمة المعينة قديمة أزلية، بل قالوا لم يزل الله متكلماً إذا

شاء، فكلامه قديم بمعنى أنه لم يزل متكلماً إذا شاء. وكلمات الله لا نهاية لها...إلخ». اهـ.

هذا الكلام فيه بيان لمعظم أصول مسألة الكلام عند ابن تيمية، من كون الكلام مترتباً على القدرة والإرادة، وكون أفراده حادثة ونوعه قديماً، ويفهم هذا من اسناد الكلام إلى القدرة والإرادة، ومن قوله أن كلمات الله لا نهاية لها، مع قوله سابقاً كما أثبتناه لك أن الكلام قائم بالله تعالى، فيتحصل من هذا كله أن الله تعالى قد قام بذاته ما لا نهاية له من الحوادث.

ثم تأمل في قول ابن تيمية «فكلامه قائم بذاته، ليس مخلوقاً بائناً عنه» فهو يريد بهذه العبارة أن الكلام مخلوق قائم بذات الله تعالى، وهذه هي الفائدة الوحيدة لهذا القيد، وهو قوله «ليس مخلوقاً بائناً عنه» فهو لا يريد نفي كونه مخلوقاً مطلقاً، بل انه ينفي كونه مخلوقاً بائناً عنه، فنفي المخلوقية للقرآن بهذا الاعتبار هو المراد لابن تيمية، مما يفهم منه أن ابن تيمية قائل بأن القرآن مخلوق قائم بذات الله وغاية ما في الأمر عند ابن تيمية هو أنه لا يطلق لفظ المخلوق على القرآن بل يقول هو محدث وحادث في ذات الله تعالى. وسوف يأتي زيادة بيان لهذه المسألة في محل لاحق إن شاء الله تعالى.

وعلى كل الأحوال، فإن هذا المعنى لا شك أنه يلزم ابن تيمية ولا يلزمنا الإتيان بنص صرح هو به، لأنه يقول أن القرآن وكلام الله من متعلقات القدرة أي أنها حادثة بقدرة الله تعالى، وكل ما هو حادث بقدرة الله تعالى فهو مخلوق لا محالة.

النص الرابع: الكلام أفعال قائمة في ذات الله، وهو حوادث قائمة في الذات يوجدها الله بإرادته.

قال ابن تيمية في منهاج السنة (١/ ٢٢١) في الرد على ابن المطهر الشيعي الحلي في مسألة الكلام والأمر والنهي: «وأما قوله: فإن أمره ونهيه واخباره حادث لاستحالة أمر المعدوم ونهيه وإخباره. فيقال: هذه مسألة كلام الله تعالى والناس فيها مضطربون قد بلغوا إلى سبعة أقوال:

أحدها: قول من يقول إن كلام الله ما يفيض على النفوس من المعاني التي تفيض إما من العقل الفعال عند بعضهم وإما من غيره، وهذا قول الصابئة والمتفلسفة الموافقين لهم كابن سينا وأمثاله، ومن دخل مع هؤلاء من متصوفة الفلاسفة ومتكلميهم كأصحاب وحدة الوجود، وفي كلام صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها ورسالة مشكاة الأنوار وأمثاله ما قد يشارُ به إلى هذا. وهو في غير ذلك من كتبه يقول ضد هذا، لكن كلامه يوافق هؤلاء تارة وتارة يخالفه، وآخر أمر استقر على مخالفتهم ومطابقة الأحاديث النبوية». اهـ.

هذا القول الأول الذي ذكره ابن تيمية في مسألة الكلام ونسبة إلى الإمام الغزالي في بعض كتبه. وهو في هذه النسبة قريب من الكذب على الإمام الحجة الإمام الغزالي رحمه الله تعالى، فما كان ينبغي له أن ينسب إلى الغزالي ما هو خلاف الدين، فالغزالي رحمه الله في هذه الكتب إنما يشرح ويبين قول الفلاسفة ولم يقل أن هذا القول الذي يقول به. ولكن ابن تيمية يهمه جداً أن يُظهِرَ الإمام الغزالي وغيره من علماء السادة الأشاعرة على أنهم من المترددين المتشككين وأنهم يغيرون أقوالهم وتارة يتبعون الفلاسفة وتارة يتبعون غيرهم فهم عنده حائرون، وفي الحقيقة فإن الإمام الغزالي قد صرح في كتبه في العقائد بحقيقة كلام الله تعالى وأنه يطلق على الصفة النفسية القائمة بذاته الشريفة، ويطلق على الأصوات والحروف أو الحروف التي أوجدها الله تعالى وهي دالة على كلامه النفسي. هذا هو مذهب الإمام الغزالي، أما ما ينسبه إليه ابن تيمية هنا فهو افتراء عليه.

والحق أن كل ما نسبه ابن تيمية من تردد علماء الأشاعرة في بعض المسائل وفي تراجع بعضهم عن بعض الأقوال لا يعدو أن يكون تحريفاً لحقيقة الحال، وهو قد تعمد هذا الوصف الكاذب، فكلامه في مثل هذه المواضع قريب من الشائعات التي فيها رائحة الصدق وحقيقتها كاذبة لأنها تُلَبِّس على الناس وتعميً عليهم. وليس الكلام على هذا مقصودنا هنا فقد فصلنا فيه بحمد الله في محل آخر وبينا ما في كلام ابن تيمية من مجازفات ومهاترات.

ولنكمل الآن بقية كلامه قال: «وثانيها قول مَنْ يقول بأنه معنى واحد قديم قائم بذات الله هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية كان قرآن، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة. وهذا قول ابن كلاب ومن وافقه كالأشعري وغيره».

وهنا انتقل العد من القول الثاني إلى القول الرابع ولم يذكر القول الثالث، ونبه ناشر الكتاب أن الثالث ربما يكون قد سقط من الناسخ.

وعلى كل الأحوال ومع أن هذا السقوط لا يؤثر على مرادنا نحن منه، إلا أننا نرجو من القارىء الكريم مراجعة ما ذكره التابع الأمين والمقلد الوفي لابن تيمية في كتابه عن شرح مسألة الكلام وهو ابن أبي العز الحنفي شارح بل القادح في متن عقيدة الإمام الطحاوي. فهو يبين نفس المذاهب المذكورة هنا ويزيد عليها.

قال ابن تيمية: «ورابعها: قول من يقول أنه حروف وأصوات أزلية مجتمعة في الأزل وهذا قول طائفة من أهل الكلام وأهل الحديث. ذكره الأشعري في المقالات عن طائفة. وهو الذي يذكر عن السالمية ونحوهم، وهؤلاء قال طائفة منهم إن تلك الأصوات القديمة هي الصوت المسموع من النار، أو هي بعض الصوت المسموع من النار. وأما جمهورهم مع جمهور العقلاء فأنكروا ذلك وقالوا: هذا مخالفة لضرورة العقل.

وخامسها وسادسها: قول من يقول أنه حروف وأصوات لكن تكلم بعد أن لم يكن متكلماً، وكلامه حادث به في ذاته كما إن فعله حادث في ذاته بعد أن لم يكن متكلماً ولا فاعلًا. وهذا قول الكرامية وغيرهم وهو قول هشام بن الحكم وأمثاله من الشيعة.

وسابعها: قول من يقول أنه لم يزل متكلماً إذا شاء بكلام يقوم به وهو متكلم بصوت يسمع، وإن نوع الكلام قديم وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديماً. وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة». اهـ.

فأنت ترى بعينك الآن أن ابن تيمية ينسب إلى أهل السنة والجماعة القول بأن كلام الله قديم بالنوع حادث بالفرد. وينسب إليهم أنهم يقولون إن الله تعالى

متكلم بصوت يسمع وأن نوع الصوت قديم ونفس الصوت المعين ليس قديماً فهذه المعاني ثابتة في كلام ابن تيمية لم يذكرها عرضاً ولا سهواً كما يحلو لبعض أتباعه أن يصوره، بل هو يعتقد أن هذه العقيدة هي العقيدة الصحيحة.

ثم قال ابن تيمية في المنهاج (١/ ٢٢٢) بعد كلام له: «وإذا عرفت المذاهب فيقال لهذا[1] قولك أن أمره ونهيه واخباره حادث لاستحالة أمر المعدوم ونهيه واخباره، **أتريد به أنه حادث في ذاته أم حادث منفصل عنه**، والأول قول أئمة الشيعة المتقدمين والجهمية والمرجئة والكرامية مع كثير من أهل الحديث وغيرهم، ثم إذا قيل: حادث، أهو حادث النوع فيكون الرب قد صار متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً، أو حادث الأفراد وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء، **والكلام الذي كلم به موسى هو حادث وإن كان نوعه قديماً لم يزل**.

فهذه ثلاثة أنواع تحت قولك، وقد علم أنك أردت النوع الأول وهو قول الذين جمعوا بين التشيع والاعتزال، فقالوا أنه مخلوق خلقه الله منفصل عنه فيقال لك: **إذا كان الله قد خلقه منفصلاً عنه لم يكن كلامه**، فإن الكلام والقدرة والعلم وسائر الصفات إنما يتصف بها من قامت به، **لا من خلقها وفعلها في غيره**». اهـ.

فهو يصر أيضاً على التفريق بين النوع والأفراد. وأنت ترى أنه يصرح أن الكلام الذي كلم الله به موسى عليه السلام حادث، ومعنى أنه كلام أي أنه قائم بذاته كما عرفت. ومعنى أنه حادث، أي أنه تعالى أوجده بقدرته في ذاته، أي أن الحادث قائم بذات الله بقدرته. وما الفرق بين هذا وبين أن يقول الواحد أن الله قد خلقه في ذاته إلا باللفظ.

وتأكيداً لكون القرآن مخلوقاً في ذات الله عند ابن تيمية، انظر إلى قوله بعد ذلك **«فيقال لك إذا كان الله قد خلقه منفصلاً عنه. .إلخ»**، ويفهم من هذه العبارة، أن الله إذا خلق القرآن في مخلوق منفصل عنه فلا يكون القرآن كلاماً

---

(١) قوله (لهذا) أي لابن المطهر الحلي.

له، وأما إذا خلقه في ذاته فيكون كلامه. أي أن القرآن بما أنه كلام لله تعالى، فيجب أن يكون مخلوقاً قائماً في ذات الله تعالى. وهذا هو قيام المخلوق في الخالق، الذي يحاول ابن تيمية جهده لكي يفر ويهرب منه. وهو لا شك أنه يلزمه مطلقاً، وإن كان يستعيض عن لفظ الخلق هنا بلفظ الحدوث، ولكن هذا لا يعفيه لأن الحادث هو مخلوق والمخلوق هو حادث وكل حادث مخلوق، وكل مخلوق حادث. فإذا فرق ابن تيمية بين لفظ المخلوق والحادث فهذه تفرقة لفظية لا غير، وأمّا المعنى فهو يلزمه لزوماً قطعياً لا شك فيه. فافهم ذلك. وسيأتي كلام آخر عن هذه المسألة بتوفيق الله تعالى.

ثم قال ابن تيمية في المنهاج أيضاً في (١/٢٢٣) بعد كلام له حول نفس هذه المسألة: «فيقال لهم: للمتأخرين المختلفين هنا ثلاثة أقوال، قيل المتكلم مَنْ فعل الكلام ولو كان منفصلاً عنه، وهذا إنما قاله هؤلاء[١].

وقيل: المتكلم من قام به الكلام ولو لم يكن بفعله ولا هو بمشيئته ولا قدرته وهذا قول الكلابية والسالمية ومن وافقهم.

وقيل: المتكلم من تكلم بفعله ومشيئته وقدرته فقام به الكلام وهذا قول أكثر أهل الحديث وطوائف من الشيعة والمرجئة والكرامية وغيرهم.

فأولئك يقولون: هو صفة فعل منفصل عن الموصوف لا صفة ذات. والصنف الثاني يقولون صفة ذات لازمة للموصوف لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته.

والآخرون يقولون: هو صفة ذات وصفة فعل وهو قائم به يتعلق بمشيئته وقدرته». اهـ.

وهذا القول الأخير هو الذي يقول به ابن تيمية، فالكلام عنده صفة ذات وصفة فعل. واعلم أن هذا القول في غاية التناقض، وهو يؤول في الحقيقة إلى نقيضه أي ينقض ذاته، فإنه يعود إلى أن الكلام ما هو إلا فعل قائم بالذات.

---

(١) يقصد بهؤلاء أي المعتزلة ومن وافقهم.

وهو مقابل لقول المعتزلة الذين قالوا أنه فعل أوجده الله في غيره من المخلوقات فابن تيمية قائل إذن بأن كلام الله عبارة عن فعل يخلقه الله في ذاته ثم يخرج منها إلى الخلق، وهو في غاية البشاعة.

وبيان ذلك كما يلي: فأنت ترى أن ابن تيمية قد فسر الأقوال الأخيرة كما يلي:

ـ القائل بأن الكلام هو صفة ذات، يقول إنه لا تعلق له بالإرادة والقدرة وهو غير منفصل عن الذات بل هو لازم لها.

ـ والقائل بأن الكلام هو صفة فعل يقول أن الله تعالى أوجد هذا الفعل في بعض المخلوقات، ولم يوجده في ذاته لاستحالة قيام المخلوق والحادث بذاته تعالى. وعلى هذا فالكلام يترتب على القدرة والإرادة. ومعنى ترتبه على القدرة والإرادة أن الله يوجده إذا أراد بقدرته، ويترك إيجاده متى أراد بقدرته، وإذا خلقه وأوجده فإنما يخلقه في غيره.

ـ وأما القول الذي ارتضاه ابن تيمية، فهو أن الكلام هو صفة ذات وصفة فعل. وهذا تناقض أو يعود إلى مذهب مقابل مذهب المعتزلة. وتوضيح التناقض كما يلي:

إن مقتضى قوله أنه صفة ذات أي أنه صفة ملازمة للذات لا تتعلق بالقدرة ولا بالإرادة، بل هي صفة دائمة ملازمة للذات.

ومقتضى قوله أنه صفة فعل أي إنه حادث قام بالذات، والحادث القائم بالذات غير دائم بل له بداية وله نهاية، لأنه عبارة عن صوت وحرف، والصوت والحرف حادثان. وأيضاً يتضمن ذلك أن صفة الفعل هذه تترتب على القدرة والإرادة.

فقد تبين لك أن مقتضى قوله إنه صفة ذات يلزمه أن الكلام دائم قديم ولا يترتب على القدرة والإرادة. ومقتضى قوله إنه صفة فعل أي أنه حادث وغير دائم ويترتب على القدرة والإرادة.

وهذا تناقض واضح لا ينكره إلا أعمى القلب أو جاهل بمعاني الألفاظ. وفيما يلي بيان لزوم التناقض.

وأما بيان لزوم أن قوله هذا (أي القول بأن الكلام صفة ذات وفعل) يعود إلى قول هو مقابل مذهب المعتزلة، أي بالضبط يرجع إلى أن الكلام هو صفة فعل قائم بالذات الإلٰهية، وهو مقابل قول المعتزلة بأنه صفة فعل قائم بالمخلوق. توضيح ذلك كما يلي:

إذا قلنا إنه غير متناقض، فإنه لا بُدّ أنه يقصد بكون الكلام صفة ذات أي أن الكلام راجع إلى صفة من صفات الذات التي هي غير صفة الكلام. ومعنى قوله إن الكلام صفة فعل، أي إنه فعل لله صادر عن صفة من صفات الله الذاتية. ولكن هذا الفعل قائم بالذات الإلٰهية.

ولا بُدَّ أن تكون هذه الصفات التي يرجع إليها الكلام الذي هو فعل، هي القدرة والإرادة.

فيصير حاصل قول ابن تيمية: إن الكلام صفة ذات، بمعنى أنه فعل راجع إلى صفة القدرة والإرادة اللتين هما صفات ذاتية. وهو صفة فعل بمعنى أنه الفعل الذي صدر عن الذات بتوسط كونها قادرة ومريدة.

بناءً على هذا التفسير لقول ابن تيمية يزول التناقض. ولكن مع زوال التناقض يزول أيضاً كون الكلام صفة ذاتية، لأن الكلام يرجع على هذا صفة فعل، أي صفة هو فعل. وهذا الفعل هو قائم بالذات. ومعنى ذلك أن الكلام هو كغيره من الأفعال لا فرق، لأن كل فعل عند ابن تيمية فهو قائم في ذات الله، وصادر عن الإرادة والقدرة، وهكذا الكلام. فالحاصل إذن أن الكلام ليس صفة ذات بل هو صفة فعل أي فعل صادر عن صفة وهذا الفعل حادث الفرد قديم النوع وصادر عن القدرة والإرادة.

وهذا القول هو بالضبط مقابل قول المعتزلة كما وضحناه، لأن المعتزلة يقولون إن الكلام ليس صفة ذات، بل هو صفة فعل أي هو فعل صادر عن صفة ذاتية لله، وهذا الفعل غير قائم بالله لأنه حادث والحوادث لا تقوم بالخالق. وكل حادث مخلوق والمخلوق لا يقوم بالذات الإلٰهية.

فالفرق الوحيد بين قول ابن تيمية وبين قول المعتزلة هو أن المعتزلة ينفون قيام الفعل الحادث بالله، وابن تيمية يثبت ذلك ويقول به. هذا هو حقيقة الفرق.

وأما قول ابن تيمية مع ذلك إن الكلام هو صفة ذات فلا معنى له مطلقاً وهو تلبيس على القارىء.

وتعرف من هذا التحليل السريع والمختصر لكلام ابن تيمية أن قوله في الحقيقة يرجع على مذهبه بالنقض كما قلنا لأنه يتبين به أنه ليس صفة ذات بل هو فقط صفة فعل قائم بالذات. وهذا هو حقيقة مراد ابن تيمية. وهذا العرض لكلامه لا تجده في محل آخر. وسوف نزيده وضوحاً في المباحث اللاحقة بتوفيق الله.

إذن فالحاصل أن الكلام عند ابن تيمية هو صفة فعل وليس صفة ذات.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك في (١/ ٢٢٣): «ثم القائلون بقيام فعله به، منهم من يقول فعلُه قديم والمفعول متأخر كما أن إرادته قديمة والمراد متأخر كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة وأحمد وغيرهم.

ومنهم مَنْ يقول بل هو حادث النوع كما يقول ذلك من يقوله من الشيعة والمرجئة والكرامية.

ومنهم من يقول بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئاً لكنه لم يزل متصفاً به فهو حادث الآحاد قديم النوع كما يقول ذلك من يقوله من أئمة أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد وسائر الطوائف». اهـ.

فأنت ترى بأم عينك أن ابن تيمية ينسبُ إلى هؤلاء أن الله فعله قائم به وهو قديم النوع حادث الآحاد، كما يقول به في القرآن والخلق والحب والرضا وغير ذلك وهو يدعي أن هذا هو مذهب السلف وأهل السنة، وهذه دعوى بلا دليل.

ثم قال في (١/ ٢٢٤): «وإذا كان الجمهور ينازعونكم فتقدر المنازعة بينكم وبين أئمتكم من الشيعة ومن وافقهم، فإن هؤلاء يوافقونكم على أنه حادث لكن يقولون هو قائم بذات الله. فيقولون قد جمعنا حجتنا وحجتكم فقلنا العدم لا يؤمر



ولا ينهى، وقلنا الكلام لا بد أن يقوم بالمتكلم، **فإن قلتم لنا فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب. قلنا لكم: نعم، وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل**». اهـ.

هذا هو نهاية هذا النص الطويل من كلام ابن تيمية وقد جمع فيه كما وضحناه أصول مذهبه في هذه المسألة.

وهاهو تراه هنا يصرح بقدم الحوادث بالنوع، ويصرح بأن الحوادث قائمة بذات الله ويدعي أن هذا هو الذي دلَّ عليه الكتاب والسنة. وكلامه هذا باطل بلا ريب، وليس هذا المحل اللائق لبيان وجه بطلانه.

وأنت قد عرفت أنه يربط بين قيام الحوادث في الذات الإلٰهية، وبين التسلسل في القدم وبين كلام الله تعالى وقيام الأفعال الحادثة في ذاته تعالى. فهذه الأصول هي التي يعتمد عليها ابن تيمية في بناء مذهبه وهي مترابطة بعضها مع بعض. وقد ظهر لك مدى أهمية هذه الأصول ومدى علاقتها بمسألة كلام الله تعالى. فإن الكلام عند ابن تيمية فعل من أفعال الله، ولا يتم له ما يريده في مسألة الكلام إلا إذا أثبت أن فعل الله قائم بذاته.

المسألة الخامسة: الكلام بصوت وحرف حادثين قائمين بذات الله.

هذه المسألة في الحقيقة مَتَضَمَّنَةٌ في المسألة السابقة، ونفس الأدلة والنصوص التي أوردناها في المسألة السابقة هي أدلة على هذه المسألة هنا. ولكننا أحببنا التفصيل هنا في إثبات أن ابن تيمية يعتقد بأن كلام الله حرف وصوت وأنهما حادثان لزيادة الفائدة والمبالغة في إقامة الحجة على أتباعه.

النص الأول: الكلام اسم للحروف والمعاني.

قال ابن تيمية في التسعينية ص١٠٤: «**والنزاع الثاني أن مسمى الكلام هل هو المعنى أو هو اللفظ فالذين يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق ويقولون الكلام هو الحروف والأصوات** هم وإن وافقوا المعتزلة في مسمى الكلام فإنهم يقولون أن معنى الكلام سواء كان هو العلم والإرادة أو أمراً آخر قائماً بذات الله، والجهمية من المعتزلة ونحوهم لا نثبت معنى قائماً بذات الله، بل هؤلاء يقولون أن الكلام

الذي هو الحروف قائم بذات الله أيضاً، فموافقة هؤلاء المعتزلة أقل من موافقة الأولين بكثير.

والصواب الذي عليه سلف الأمة وأئمتها أن الكلام اسم للحروف والمعاني جميعاً، فاللفظ والمعنى داخل في مسمى الكلام، والأقوال في ذلك أربعة وذكرها ثم قال: والرابع: **إنه حقيقة في المجموع، وإذا أريد به أحدهما دون الآخر احتاج إلى قرينة وهذا قول الجماعة**». اهـ.

فهذا نص صريح في أنه يقول أن الكلام حروف، وسبق بيان كيف أنه يقول بأن عين الحروف حادثة ونوعها قديم.

النص الثاني: كلام الله بحرف وصوت، وصوت الله لا يشبه صوت العبد.

قال في التسعينية ص١٤٦: «والصواب الذي عليه سلف الأمة كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق أفعال العباد وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم اتباع النصوص الثابتة وإجماع سلف الأمة، **وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه ليس شيء من ذلك كلاماً لغيره**، ولكن أنزله على رسله وليس القرآن اسماً لمجرد المعنى ولا لمجرد الحرف، بل لمجموعها، **وكذلك سائر الكلام** ليس هو الحروف فقط ولا المعاني فقط، كما أن الإنسان المتكلم الناطق ليس هو مجرد الروح ولا مجرد الجسد بل مجموعهما. **وأن الله متكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح، وليس ذلك كأصوات العباد لا صوت القاريء ولا غيره**، وان الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فكما لا يشبه علمه وقدرته وحياته علم المخلوق وقدرته وحياته، فكذلك لا يشبه كلامه كلام المخلوق، ولا معانيه تشبه معانيه، ولا حروفه تشبه حروفه، **ولا صوت الرب يشبه صوت العبد**، فمن شبه الله بخلقه فقد ألحدَ في أسمائه وآياته، ومَنْ جحد ما وصف به نفسه فقد ألحد في أسمائه وآياته». اهـ.

هذا كلام صريح من ابن تيمية في بيان ان الله يتكلم بصوت وحرف، وان كل كلام فهو كذلك بصوت وحرف.

وأما ادعاؤه أن هذا قد جاءت به الأحاديث، فما جاء في الأحاديث أن الصوت قائم بذات الله، ولا والله قد جاء في الأحاديث ان كلام الله متألف من حروف وأصوات حادثة الأفراد قديمة النوع. ولا غير ذلك من البدع التي يدعيها ابن تيمية.

ولكن ما جاء منها وفيه نسبة الصوت اليه تعالى، إما أن يكون معناه أن الله يبعث ملكاً ينادي بصوته، وينسب ذلك إلى الله تعالى لأنه الذي أمَرَ به. أو أن الله يخلق صوتاً وحرفاً يعبر به عن كلامه الأزلي. ولكن لا يجوز القول أن هذا الصوت وقيامه بالذات قد جاءت به الأحاديث أنه قائم بذات الله فهذا كذب على الله ورسوله.

النص الثالث: الآثار مستفيضة عن السلف بالفرق بين صوت الله وأصوات العباد.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل [مجلد١/ ٣٥٥]: «واستفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم من أئمة السنة أنّه سبحانه **ينادي بصوت، نادى موسى وينادي عبادَه يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت،** ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال أن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف كما لم يقل أحد منهم أن الصوت الذي سمعه موسى قديم، ولا أن ذلك النداء قديم، ولا قال أحد منهم أن هذه الأصوات المسموعة من القراء هي الصوت الذي تكلم الله به، **بل الآثار مستفيضة عنهم بالفرق بين الصوت الذي يتكلم الله به وبين أصوات العباد**». اهـ.

وهذا النص فيه اثبات صريح لكون كلام الله بصوت وحرف، وأن الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام ليس قديماً بل هو حادث.

النص الرابع: الله يُحْدِثُ كلامه في ذاته.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (مجلد١/ ٣٥٧): «ولم يكن أحد من السلف يريد بالتلاوة مجرد قراءة العباد وبالمتلو مجرد معنى واحد يقوم بذات

الباري تعالى، بل الذي كانوا عليه أن القرآن كلام الله تكلم الله به بحروفه ومعانيه ليس شيء منه كلاماً لغيره». اهـ.

هذا تصريح بان الكلام بحروف.

وقال في ص٣٥٨: «ولم يقل أحد من السلف إن جبريل أحدث ألفاظه ولا محمداً ﷺ ولا أن الله تعالى خلقها في الهواء أو في غيره من المخلوقات، ولا أن جبريل أخذها من اللوح المحفوظ بل أن هذه الأقوال هي من أقوال بعض المتأخرين». اهـ.

لاحظ هنا أن ابن تيمية لم ينف أن الله قد خلق هذه الحروف والألفاظ في ذاته، بل إنه نفى فقط أن يكون خلقها في الهواء أو في غيره من المخلوقات، وهذا يعني أنه يعتقد أن الله خلقها في ذاته، وقد نبهناك سابقاً إلى هذا الأمر وأنه هو الذي يعتقده ابن تيمية. فإن الله إما أن يكون قد خلقه في ذاته أو خارج ذاته في شيء من المخلوقات. **فإذا نفينا أن يكون قد خلقه في خارج ذاته في شيء من المخلوقات، لزمنا أنه قد خلقه في ذاته.** وهو المطلوب. فابن تيمية قائل بهذا لا محالة.

واعلم أن قولنا أعلاه أن الله إما أن يكون قد خلقه في ذاته أو خارج ذاته، إنما هو لإلزام ابن تيمية، وإلا فإن نسبة الخارج والداخل إلى ذات الله لازم من لوازم اعتقاد الحد والجسمية عليه تعالى، ونحن لا نعتقد بذلك بل ابن تيمية هو الذي يؤمن بذلك كما اثبتناه لك في ما سبق من هذا الكتاب.

النص الخامس: كلام الله قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل [المجلد الأول/ص٣٨٠]: «فتبين أن الرب لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال منعوتاً بنعوت الجلال، ومن أجلها الكلام، فلم يزل متكلماً إذا شاء ولا يزال كذلك وهو يتكلم إذا شاء بالعربية كما تكلم بالقرآن العربي، **وما تكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه**، فلا تكون الحروف التي هي مباني أسماء الله الحسنى وكتبه المنزلة مخلوقة لأن الله تكلم بها». اهـ.

وهذا الكلام من ابن تيمية يوضح أن الكلام الذي يتصف به الله هو حرف أو حروف ومترتب على القدرة والارادة.

وانظر إلى قوله «إنه ليس مخلوقاً منفصلاً عنه» فإنه يفهم منه إنه مخلوق قائم بذاته كما عَرَّفناك سابقاً.

النص السادس: جنس الكلام قديم وأما الكلام المعين فهو حادث في ذات الله.

قال في مجموعة الرسائل (مجلد١/ ٣٨٠): «والسبب الثاني: أن السلف قالوا كلام الله منزل غير مخلوق، وقالوا لم يزل متكلما إذا شاء، فبينوا أن كلام الله قديم، **أي جنسه قديم لم يزل، ولم يقل أحد منهم إن نفس الكلام المعين قديم، ولا قال أحد منهم القرآن قديم**، بل قالوا إنه كلام الله منزل غير مخلوق، وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن بمشيئته كان القرآن كلامه وكان منزلاً منه غير مخلوق، **ولم يكن مع ذلك أزلياً قديماً بقدم الله وإن كان الله لم يزل متكلماً إذا شاء، فجنس كلامه قديم**». اهـ.

هذا الكلام ظاهر في أن القرآن حادث، ولكن ابن تيمية ما يزال يتحاشى أن ينطق بكلمة إنه مخلوق، وهو مجرد اصطلاح منه لا أساس له، وهو يقول ان الذي يقال عليه إنه مخلوق هو ما أحدثه الله خارج ذاته وأما ما أحدثه الله داخل ذاته فهو حادث ليس بمخلوق. هذا هو الفرق فقط عند ابن تيمية. مجرد اصطلاح لا غير.

فالقرآن حادث اذن عند ابن تيمية، بل انه نص على أن من قال انه قديم أو كلمة منه قديمة فهو مبتدع فقال في ص٣٨١: «ومن قال أن الحرف المعين أو الكلمة المعينة قديمة العين فقد ابتدع قولاً باطلاً في الشرع والعقل». اهـ.

ومع أن هذا الكلام صحيح إلا أنه لا ينفي ان ابن تيمية قائل بحدوث القرآن بل يؤكد ذلك، وهو ما نريده هنا.

النص السابع: الله يتكلم بصوت نفسه وحروف نفسه.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل [مجلد١/ص٣٨٨]: «فقد نص أحمد وغيره على أن كلام العباد مخلوق وهم إنما يتكلمون بالأسماء والحروف التي يوجد نظيرها في كلام الله تعالى، **لكن الله تعالى تكلم بها بصوت نفسه وحروف نفسه وذلك غير مخلوق**». اهـ.

لاحظ أن ابن تيمية هنا يؤكد على أن الله متكلم بصوت وحرف ولكن يصر على نفي كون الصوت والحرف مخلوقاً. وقد عرفناك نحن ما الذي يريده بمصطلح المخلوق، فهو يريد المحدث في خارج ذات الله. ولاحظ بعد ذلك أنه حين ينفي أن القرآن مخلوق، لا يستلزم أنه ينفي كونه حادثاً بل المفهوم منه أنه حادث ولكن في ذاته تعالى. وهذا هو الذي يقصده بقوله وأنه غير مخلوق. فتنبه لذلك. وكل المواضع التي ينفي فيها ابن تيمية كون القرآن مخلوقاً فشرحها كما وضحناه هنا. وليس فيها نفي أنه حادث.



القسم الثاني

بيان رأي ابن تيمية في القرآن
(هل هو حادث أو قديم)

القرآن هو الكلام الذي أنزله الله تعالى على سيدنا محمد ﷺ المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس. هذا القرآن هو معجزة النبي عليه السلام، أي أنه المعجزة التي أظهرها الله تعالى على يدي سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام دليلاً على نبوته وإعجازاً للمعارضين.

والقرآن مؤلف من الحروف العربية.

والذي نريد بيانه هنا هو عبارة عن فرع لما تقدم في توضيح رأي ابن تيمية في مسألة كلام الله تعالى. فحاصل ما وضحناه هناك أن كلام الله قديم بالنوع حادث الأفراد. أي أن كل كلمة منه وكل عبارة وجملة منه حادثة، ولكن نوع هذه الكلمات وجنسها ليس بحادث بل هو قديم. ونحن قد وضحنا حاصل ذلك المعنى وبعض التناقضات التي يشتمل عليها في محله اللائق كما سبق.

ولكن هنا نريد أن نبين حقيقة رأي ابن تيمية في القرآن هل هو حادث أم قديم ؟ ومعنى الحادث هو الذي لم يكن ثم كان. ومعنى القديم هو الذي لا بداية لوجوده، ومعلوم أنه وبعد تعريف مفهوم كل من الحادث والقديم، وبعد شرح مذهب ابن تيمية في كلام الله. فإننا نتوصل بسهولة إلى معرفة حقيقة رأي ابن تيمية في القرآن هل هو حادث أم قديم ؟

فمن الواضح أن ابن تيمية ما دام يقول أن كلمات الله المعينة حادثة، وأن نوعها قديم. فإنه لا بد أن يصرح قطعاً بأن القرآن حادث، وإنكار أنه حادث سفسطة ومخالفة لبداهة العقول.

وهو حادث أحدثه الله في ذاته. لأنه كما تبين لنا في شرح كلامه أنه صفة فعل، أو فعل هو صفة ؟ وكل أفعال الله عند ابن تيمية حادثة قائمة بذاته.

والقرآن أوجده الله بذاته وصَدَرَ من ذاته بصوت وحرف، مترتباً على قدرته وإرادته كما سبق بيانه.

هذا هو باختصار رأي ابن تيمية في القرآن المنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام. ويحق لك أن تستغرب بعد ذلك ما هو محل المبالغة في التشنيع على السادة الأشاعرة في قولهم أن القرآن العربيّ المنزل على سيدنا محمد حادث؟

وأنا أوضح لك حاصل ذلك كما يلي:

إن ابن تيمية لما اعتقد أن الكلام صفة فعل، أي هو فعل يفعله الله ويوجده في ذاته، واعتقد أن كلامه حادث الأفراد وهذه الأفراد والأعيان حادثة قائمة في الذات. فإنه لا بد أن يكون مخالفاً للأشاعرة أهل السنة.

وبيان قول الأشاعرة، أن الله تعالى يتصف بصفة الكلام، وهذه الصفة واحدة في ذاتها، وهي ليست عين المدلول اللغوي للقرآن المنزل على سيدنا محمد ﷺ ، بل القرآن المنزل دال على بعض مدلولات هذه الصفة ولذلك فإنهم يجيزون إطلاق اسم القرآن على تلك الصفة أيضاً القائمة بالذات لدلالة القرآن على بعض مدلولاتها. والقرآن المنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام مؤلف من حروف، وكل ما هو مؤلف فهو حادث بلا شك. وكل حادث لا بُدَّ له من مُحْدِث، والمحدث للقرآن المؤلف باللغة العربية هو الله عز وجل. وقد صرح السادة الأشاعرة أن كل حادث فهو مخلوق بلا ريب. والله سبحانه لا يقوم في ذاته الشريفة حوادث، ولا مخلوقات. إذن لا بُدَّ أن يكون الله تعالى قد أحدث القرآن العربي في بعض مخلوقاته. وقد دلت النصوص على أن القرآن الكريم مسطور في اللوح المحفوظ والقرآن صادر من الله ابتداءً بحروفه ومعانيه على سبيل الخلق، ولهذا ينسب القرآن إلى الله تعالى ولا ينسب إلى غيره على أنه كلام له لأنه صادر من الله مباشرة أي بالخلق المباشر ليدلّ به على كلامه القائم بذاته. والله يستحيل

أن يخلق شيئاً في ذاته، فهذا القرآن المنزل على سيدنا محمد لم يقم بذات الله تعالى، بل القائم بذاته تعالى القرآن الذي هو صفة له عز وجل وهو قديم لا أول له ولا بداية، وهو كلامُه الأزلي النفسي.

فالحاصل أن الأشاعرة يقولون إن القرآن لفظ يطلق على أمرين:

الأول: الكلام النفسي الأزلي القائم بذات الله تعالى وهو صفة من صفاته، وهذه ليست مخلوقة ولا حادثة ولا محدثة بل هي أزلية.

والثاني: القرآن العربي المنزل على سيدنا محمد ﷺ والمؤلف من الكلمات والحروف العربية، فهذا هو الحادث وهو معجزة النبي عليه الصلاة والسلام وهو الذي أوجده الله عز وجل في اللوح المحفوظ وأمر سيدنا جبريل عليه السلام بإنزاله دفعة إلى السماء الدنيا ثم تنزيله منجماً على سيدنا محمد ﷺ بحسب المناسبات.

فقد تبين لك أن نقطة الخلاف بين ابن تيمية وبين الأشاعرة هو في أن الكلام اللفظي وهو الكلام الحادث اتفاقاً هل هو قائم بذات الله أم هو قائم بمخلوق من مخلوقات الله دال على كلامه النفسي الأزلي[١].

فابن تيمية يصرح أن القرآن مع كونه حادثاً وموجوداً بإيجاد الله، ومع كونه له بداية ونهاية، إلا أنه أوجده الله في ذاته. فهو حادث قائم بذات الله تعالى.

والسادة الأشاعرة قالوا قيام الحادث بالقديم مستحيل لما يلزم على ذلك من حدوث القديم ومن النقص اللازم عن التغير، لأن الحدوث تغير والتغير على الله تعالى محال لما يلزم عنه من النقص.

فإذن من هو الأولى بالتشنيع عند أصحاب العقول الرشيدة، هل هو الذي نزه الله عن أن يقوم به أمر حادث أوجده الله بقدرته وإرادته.

---

(١) أي إن القرآن اسم يطلق على أمرين: الأول: هو الصفة التي يتصف بها الله تعالى وهي واحدة قديمة تتعلق بكل ما يتعلق به العلم من المتعلقات. والثاني: هو مجموعة السور المنزلة على سيدنا محمد ﷺ معجزة له ودلالة على نبوته، ومدلولات هذه المعجزة هي بعض مدلولات الصفة القائمة بالله عز وجل لا كلها.

أم هو الذي قال بأن الحادث الموجود بإيجاد الله الذي له بداية ونهاية قام في ذات الله تعالى.

هذا هو حقيقة محل الخلاف، ولا شك أن العقلاء العارفين بمعاني الألفاظ لا يترددون في التشنيع على من أجاز قيام الحادث بالقديم ويرونه أحق بالشناعة والابتداع والانحراف عن المنهج السديد المؤيد بالعقل الرشيد والنقل القوي.

فالحقيقة أن ابن تيمية وأتباعه من المجسمة هم أولى بالتشنيع عليهم من السادة الأشاعرة الذين نزهوا الله عن أن يقوم به حادث.

ولا ريب أن ابن تيمية قد انحرف إلى هذا القول لأنه أصلًا أقام مذهبه على أن الله تعالى جسم مجسم ومركب من أعضاء وأدوات وموجود وله حيز وجهات ستة ومحدود من سائر الجهات جميعاً. ولا ريب أن من كان ربه بهذا الوصف فإنه لا يحيل عليه أن تقوم الحوادث بذاته. فهو كسائر الأجسام الأخرى في ذلك. لا فرق.

هذا هو حاصل الكلام في هذه المسألة من غير إشارة إلى أدلة أهل السنة الأشاعرة مطلقاً في إثبات الكلام النفسي والأدلة على أن ما أوجده الله من الحروف الدالة على بعض مدلولات كلامه النفسي الأزلي فإنه يسمى كلاماً له أيضاً ولكنه حادث لا في ذاته الجليلة.

والمسألة الأخيرة التي نريد أن نوضحها هنا هي الفرق بين مصطلح الحادث والمخلوق عند السادة الأشاعرة أهل السنة وسائر العلماء والأكابر وعند ابن تيمية هذا المجسم الكبير بل شيخ المجسمة على التحقيق فإنه ببيان الفرق بين هذين اللفظين عنده تنحل اشكالات كثيرة في كلامه الموهم والذي يعتمد فيه كثيراً على اللف والدوران. ونحن وإن كنا قد نبهناك سابقاً على الفرق بين هذين المصطلحين عند ابن تيمية إلا أننا أردنا إظهار ذلك مرة أخرى هنا لما لذلك من أهمية وفوائد جليلة.

مسألة: في الفرق بين معنى الحادث والمخلوق عند ابن تيمية.

هذه مسألة دقيقة، ولم أرَ أحداً من أتباعه من نبه إليها، بل رأيت بعضهم ينسب إليه ما يخالفها ويعارضها، وعدم فهمهم لما يريد هو أمر غالب عليهم ومتناسب مع كونهم مستمرين على نصرته.

وهذه المسألة في الحقيقة تكشف رأي ابن تيمية تماماً في حدوث القرآن كما وضحناه لك سابقاً ملخصاً. وباستحضار هذه القاعدة والتفرقة بين اللفظين، إذا رجعت إلى النصوص التي يذكرها ابن تيمية في وصف القرآن فإنك تفهم تماماً ما الذي يريده بالضبط وهو عين ما وضحناه لك إجمالاً فيما مضى.

وسوف نسوق إليك النصوص الكافية التي تجلي مذهب ابن تيمية في هذا الباب.

النص الأول: الفرق بين محدث ومخلوق.

في كتاب التسعينية ص٧٢ قال ابن تيمية موضحاً مذهب داود الظاهري في القرآن: «قال الخلال: أخبرني محمد بن جعفر الراشدي قال: لقيت ابن محمد بن يحيى بالبصرة عند بندار، فسألته عن داود فأخبرني بمثل ما كتب به محمد بن يحيى إلى أحمد بن حنبل، وقال: خرج من عندنا من خراسان بأسوأ حال، وكتب لي بخطه وقال شهد عليه بهذا القول بخراسان علماء نيسابور». اهـ.

قال ابن تيمية معلقاً على هذه الرواية: «قلت: أما الذي تكلم به عند إسحاق فأظنه كلامه في مسألة اللفظ فإنه قال الأمرين كما قال الخلال، سمعت أحمد بن محمد بن عبد الله بن صدقة، سمعت أبا عبد الله محمد بن الحسن بن صبيح قال سمعت داود الأصبهاني يقول: **القرآن محدث ولفظي به مخلوق.**

قلت: **فأنكر الأئمة على داود قوله إن القرآن محدث لوجهين:**

الأول: **أن معنى هذه عند الناس كان معنى قول من يقول القرآن مخلوق**». اهـ.

إذن أحد أسباب الاعتراض على داود هو أنه أطلق كلمة المحدث على القرآن **لا لمجرد إطلاقها عليه، ولكن لأنها تحمل عند الناس نفس معنى مخلوق. إذن يفهم من ذلك أن كلمة «محدث» لو لم تكن عند الناس تحمل نفس معنى «مخلوق» لما اعترض عليه «الأئمة ؟!» على حد تعبير ابن تيمية.**

فالاعتراض جاء عليه لأن كلمة محدث تستلزم معنى كلمة مخلوق؟! عند الناس.

فمن هؤلاء الناس الذين يترادف معنى كلمة محدث ومخلوق عندهم؟! أقول ستعرفهم بعد قليل.

وما دام أن كلمة محدث تساوي وتستلزم معنى كلمة مخلوق عند هؤلاء الناس، فمعنى ذلك أن الاعتراض إنما جاء لأن مَنْ لم يعرف المصطلحات التي اتفق عليها المعترضون، ولم يعرف التفرقة بين محدث ومخلوق كما يفرقون، يعتقد أن مَنْ قال محدث قصد به نفس معنى مخلوق، ولكن هذا الترادف باطل عند المعترضين. إذن لا بد من وجود فرق بين كلمة محدث وكلمة مخلوق عند هؤلاء المعترضين. هذا كله بناءً على كلام ونقل ابن تيمية وهو هنا يكفينا لما نحن فيه.

إذن وجب علينا أن نعرف ما هو الفرق بين هاتين الكلمتين. وستعرفهُ بعد قليل.

ولكن دعنا قبل ذلك نكمل قراءة كلام ابن تيمية إلى آخره حتى تكتمل الصورة كما يريدها هو. قال ابن تيمية: «وكانت الواقفة الذين يعتقدون أن الخلق مخلوق ويظهرون الوقف فلا يقولون: مخلوق ولا غير مخلوق، يقولون: إنه محدث. ومقصودهم مقصود الذين قالوا هو مخلوق. فيوافقونهم في المعنى، ويستترون بهذا اللفظ فيمتنعون عن نفي الخلق عنه». اهـ.

إذن الواقفة، كانوا يقولون بأمرين:

الأول: أن الخلق هو المخلوق، والمقصود بذلك أن الله لا تقوم به أفعال حادثة. وهذا خلاف ما يقول به ابن تيمية كما بيناه لك أكثر من مرة. فلا يقولون مثلًا إن الله تعالى إذا أراد أن يخلق، يقوم به أوّلاً فعل اسمه الخلق وهذا الفعل حادث بإرادة الله تعالى وقدرته، ثم نتيجة لقيام هذا الفعل يصدر المخلوق. الذي هو العالم والشجر والحجر والناس مثلًا. بل يقولون أن خلق الله هو عين هذه المخلوقات، ولا تقوم بالله أفعال حادثة كما يقول به ابن تيمية.

هذا هو الأمر الأول الذي كان يقول به الواقفة. وهذا القول يوافقهم عليه السادة الأشاعرة كما هو معلوم.

وأما الأمر الثاني: فإنهم يقولون إن معنى الحادث هو نفس معنى المخلوق. وهذا هو محل كلامنا وسوف تعرف أن ابن تيمية يخالفهم في هذا الأمر أيضاً لأنه يفرق بين الحادث والمخلوق كما سترى.

قال ابن تيمية مكملًا كلامه: «وكان إمام الواقفة في زَمَنِ أحمد، محمد بن شجاع الثلجي، يفعل ذلك وهو تلميذ بشر المريسي، وكانوا يسمونه ترس الجهمية». اهـ.

من هذا النص أردنا أن نثبت وجود فرق في أصل معنى كلمتي محدث ومخلوق. وذلك خلافاً لمن يتوهم أن ابن تيمية يقول بالترادف، فإذا سمعه أو قرأ في كتبه أنه يقول القرآن غير مخلوق، ظن أنه يقول إنه غير حادث، وهذا ظن باطل لأنه يقول أنه غير مخلوق وحادث وهذا ليس تناقضاً على مصطلح ابن تيمية كما سيتبين لك.

ثم نقل ابن تيمية عن الأشعري قول ومذهب محمد بن شجاع فقال: «قال محمد بن شجاع الثلجي ومن وافقه من الواقفة: إن القرآن كلام الله وأنه محدث كان بعد أن لم يكن، وبالله كان وهو الذي أحدثه. وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق.

وقال زهير: (ألا يرى)[1] أن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق. الخ». اهـ.

وبإمكان القارىء الكريم الرجوع إلى هذا الموضع لقراءة بقية كلام ابن تيمية. ولكن ما أردناه هنا هو إثبات وجود أصل للتفريق بين معنى المحدث والمخلوق. والآن لنقرأ النص الثاني.

النص الثاني: القرآن محدث غير محلوق.

نقل ابن تيمية كلاماً في التسعينية ص٩٩ عن أبي الشيخ الأصبهاني في كتاب السنة ثم قال في ص١٠٠: «وذكر أن محمد بن شجاع إمام الواقفة هو وأصحابه

---

(١) كذا، وأظنها «زهير الأثري».

الذين لا يقولون القرآن مخلوق ولا غير مخلوق، **يطلقون عليه إنه محدث، بمعنى أنه أحدثه في غيره وهو معنى قول من قال إنه مخلوق، ليس بينهما فرق إلا في اللفظ**». اهـ.

هذا نص صريح بأن معنى المخلوق هو ما أحدثه الله تعالى في غيره، وهذا المعنى أخص من لفظ المحدث، لأن لفظ المحدث كما هو ظاهر من هذا النص ومن النص السابق وكما سيزداد وضوحاً فيما يلي هو ما أحدثه الله بعد أن لم يكن، وهذا يصدق سواء أحدثه الله في ذاته أو في غيره. ولكن إذا أحدثه في غيره يصير اسمه محدثاً ومخلوقاً. وإذا أحدثه في ذاته يكون اسمه محدثاً فقط على زعم هؤلاء المجسمة.

هذا هو الفرق بين المحدث والمخلوق عند ابن تيمية. ولهذا قلنا سابقاً أن المخلوق يستلزم المحدث، ولا عكس. فالمخلوق أخص، ومعلوم أن نفي المعنى الأخص لا يستلزم نفي المعنى الأعم. فإذا قال ابن تيمية عن القرآن أنه غير مخلوق، فإن هذا لا يستلزم مطلقاً أنه غير محدث، بل هو يُفْهِمُ أنه محدث غير مخلوق كما سيظهر لك.

ثم قال ابن تيمية بعد كلامٍ له: «وقد وافقهم على الترادف طوائف الكلابية وطوائف من أهل الفقه والحديث والتصوف، يقولون: **المحدث هو المخلوق في غيره**، لا يسمون محدثاً إلا ما كان كذلك. فهؤلاء كلهم يقولون من قال إنه **محدث كان معنى قوله إنه مخلوق ولزمه القول بأنه مخلوق**، فهو أحد الوجهين للإنكار على داود الأصبهاني وغيره ممن قال إنه محدث وأطلق القول بذلك. وإن كان داود وأبو معاذ وغيرهما لم يريدوا بقولهم إنه محدث، انه بائن عن الله كما يريد الذين يقولون إنه مخلوق بل ذهب داود وغيره ممن **قال أنه محدث وليس بمخلوق** من أهل الإثبات أنه هو تكلم به، **وأنه قائم بذاته ليس بمخلوق منفصل عنه**». اهـ.

هذا هو شرح مذهب داود كما يذكره ابن تيمية، وهو مطابق للتحليل الذي ذكرناه لك في النص الأول. وموافق لقولنا أن ابن تيمية يدعي أن الفرق بين

المحدث والمخلوق أن المخلوق هو ما أوجده الله في غيره، والمحدث هو ما أوجده الله في ذاته أو مطلقاً.

ووضح أن الاعتراض على كلام داود لا من حيث نفس المعنى أي لا من حيث أنه قال أن القرآن محدث، بل من حيث أنه يوهم أنه يوافق الواقفة الذين قالوا أن المحدث هو المخلوق. وإلا فلو كان معنى المحدث نصاً في ما أوجده الله وأحدثه في ذاته فقط أي لا في غيره بحيث يدخل فيه المخلوق، لما اعترض عليه المعترضون.

ولهذا تعلم لماذا يكتفي ابن تيمية بنفي الأخص، أي تعلم بهذا لماذا يقول ابن تيمية في سائر كتبه «القرآن غير مخلوق» ولا يصرح بأن القرآن غير محدث، وذلك لأنه يقول أن القرآن محدث غير مخلوق كما ترى.

وقال ابن تيمية في ص١٠١: «قال الأشعري في المقالات لما ذكر النزاع في الخلق والكسب والفعل قال: **واتفق أهل الإثبات على أن معنى مخلوق معنى محدث، ومعنى محدث معنى مخلوق**. وهذا هو الحق عندي وإليه أذهب وبه أقول». اهـ.

أي أن ترادف الكلمتين هو مذهب الإمام الأشعري، وعلى هذا مشى هو ومشى أصحابه الذين يدعي ابن تيمية دائماً أنهم يخالفون إمامهم في مذهبه. وما قال به الإمام الأشعري هو الحق الذي لا ريب فيه، والتفرقة بين معنى محدث ومخلوق، تفرقة ما أنزل الله بها من سلطان وهي محض تحكم واتباع للهوى لما سنبينه بعد ذلك.

قال ابن تيمية: «وقال زهير الابرى[1] وأبو معاذ التومني: معنى مخلوق أنه وقع عن إرادة من الله، وقوله له كن، وقال كثير من المعتزلة بذلك منهم أبو الهذيل، وقد قال قائلون: معنى المخلوق أنّ له خلقاً، ولم يجعلوا الخلق قولاً على وجه من الوجوه منهم أبو موسى وبشر بن المعتمر، **الفرق بين المخلوق**

(١) كذا في المطبوع، والصحيح «زهير الأثري».

والمحدث هو اصطلاح أئمة أهل الحديث، وهو موافق للغة التي نزل بها القرآن. . إلخ». اهـ.

فهذا الكلام بيان واضح في أن ابن تيمية يفرق بين المحدث والمخلوق كما ترى، ويدعي أن هنا هو الموافق للقرآن.

النص الثالث: المخلوق ما خلقه الله من الأعيان وصفاتها.

قال ابن تيمية في التسعينية أيضاً ص١٧٣: «الوجه الثاني أن أحداً من السلف والأئمة لم يقل إن القرآن قديم وأنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته، **ولكن اتفقوا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق والمخلوق عندهم ما خلقه الله من الأعيان والصفات القائمة بها»**. اهـ.

فتأمل الآن في معنى هذا النص الواضح الصريح الذي يبين أن ابن تيمية قائل بأن المخلوق هو ما خلقه الله في غيره من الأجسام. وهذا تأكيد للمعنى الذي ذكرناه لك، وبيان للفرق بين المحدث وهو ما خلقه الله في ذاته، والمخلوق وهو ما خلقه الله في غيره من الأعيان والأجسام مع صفاتها.

ولذلك فإنك إذا تأملت كتب ابن تيمية كلها فإنك لا تجد نصاً يقول فيه أن القرآن غير محدث بالمعنى الذي ذكرناه، ولكن يقول دائماً أن القرآن غير مخلوق وهذا كما ذكرنا تأكيد لكون القرآن محدثاً بناءاً على الفرق الذي وضحناه لك بين المحدث والمخلوق.

والتحقيق الذي لا ريب فيه أنه لا يوجد فرق بين المحدث والمخلوق، فكل حادث محدث وكل محدث مخلوق وكل مخلوق محدث وحادث. وهذا ما عليه الإمام الأشعري وسائر علماء أهل السنة خلافاً للمجسمة والمبتدعة.

عودة إلى قراءة بعض نصوص ابن تيمية بناءً على ما سبق من تحرير المعاني:

بناءً على ما سبق نود أن نعيد قراءة بعض نصوص وكلام ابن تيمية في هذا الموضوع أي مسألة كلام الله عموماً والقرآن خصوصاً.

النص الأول: جنس كلام الله قديم وأفراده حادثة في ذاته.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (مجلد ١/ ٣٨٠): «والسبب الثاني أن السلف قالوا كلام الله منزل غير مخلوق، وقالوا لم يزل متكلماً إذا شاء. **فبينوا أن كلام الله قديم أي جنسه قديم لم يزل، ولم يقل أحد منهم إنه نفس الكلام المعين** قديم، ولا قال أحد منهم القرآن قديم بل قالوا أنه كلام الله منزل غير مخلوق، وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن بمشيئته كان القرآن كلامه وكان منزلاً منه غير مخلوق، ولم يكن مع ذلك أزلياً قديماً بقدم الله، **وإن كان الله لم يزل متكلماً إذا شاء، فجنس كلامه قديم**». اهـ.

هنا يقول ابن تيمية بما يلي:

١ ـ أن كلام الله قديم بالجنس حادث بالفرد.

٢ ـ أن كلام الله غير مخلوق أي إنه محدث غير مخلوق.

٣ ـ وأنه مع ذلك قائم بذاته تعالى مع حدوثه.

٤ ـ وأن الله يوجده في ذاته متى شاء.

ثم قال ابن تيمية: «فمن فهم قول السلف وفرق بين هذه الأقوال زالت عنه الشبهات في هذه المسائل المعضلة التي اضطرب فيها أهل الأرض». اهـ.

أقول: في الحقيقة فإن من يقول بهذا القول فإنه يقع في محض التشبيه والتجسيم والافتراء على السلف والإسلام بالقول بأن الله تعالى تقوم به الحوادث وأي مصيبة أعظم من هذه المصيبة.

ثم قال ابن تيمية: «فمن قال أن حروف المعجم كلها مخلوقة وأن الله تعالى[1] مخالفاً للمعقول الصريح والمنقول الصحيح، ومَنْ قال أن نفس أصوات العباد أو مدادهم أو شيئاً من ذلك قديم فقد خالف أيضاً أقوال السلف، وكان فساد قوله ظاهراً لكل أحد، وكان مبتدعاً قولاً لم يقله أحد من أئمة المسلمين ولا قالته

---

(١) يوجد سقط هنا ولكن لا يؤثر على موضع استشهادنا.

طائفة كبيرة من طوائف المسلمين، بل الأئمة الأربعة وجمهور أصحابهم بريئون من ذلك **ومَنْ قال أن الحرف المعين أو الكلمة المعينة قديمة العين فقد ابتدع قولاً باطلاً في الشرع والعقل**». اهـ.

لاحظ هنا أن ما ينفيه ابن تيمية إنما هو أن يكون الحرف المعين قديماً، ومعنى هذا أن الحرف المعين حادث، وأن النوع قديم.

ثم قال ابن تيمية: «**ومَنْ قال أن جنس الحروف التي تكلم بها القرآن وغيره ليست مخلوقة وأن الكلام العربي الذي تكلم به ليس مخلوقاً والحروف المنتظمة منه جزء منه ولازمة له وقد تكلم الله بها فلا تكون مخلوقة، فقد أصاب**». اهـ.

لاحظ هنا أنه لم ينف في كل هذا الكلام إلا كون القرآن مخلوقاً، ولم ينف كونه محدثاً، بل نفيه لكونه مخلوقاً هو عين اثباته لكونه محدثاً كما أظهرناه لك.

واعلم أن ابن تيمية لم يقل أن القرآن غير مخلوق، إلا لأنه يعتقد أن الله تعالى أوجده في ذاته بعد أن لم يكن موجوداً، أي أن الله تعالى خلق القرآن في ذاته بعد أن لم يكن مخلوقاً في ذاته، ولما خلق الله تعالى القرآن في ذاته صار متكلماً به وقبل ذلك لم يكن متكلماً به. ولو خلقه في غيره لم يكن كلاماً له ولم يكن منسوباً إليه. وهذا الكلام كله باطل لا ريب في بطلانه.

وتأمل كيف يصرح هنا بأن جنس الكلام قديم وأن الكلمة المعينة ليست قديمة أي إنها حادثة. واعلم أن اقتصار ابن تيمية هنا على نفي القدم عن الكلمة المعينة وعدم التصريح بحدوثها هو مطرد فيه مع أسلوبه في تبيين عقائده أو على الأصح في عدم التصريح بشنائع عقائده مع كونها مفهومة لزوماً من هذا السياق.

النص الثاني: كلام الله حوادث تقوم في ذاته بإرادته، وهو صفة ذات وفِعْلٍ معاً.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (١/ ٤٣٦-٤٣٧): «ومنهم من قال: بل الحروف قديمة الأعيان بخلاف الأصوات، وكل هؤلاء يقولون إن التكليم والنداء ليس إلا مجرد خلق إدراك في المخلوق بحيث يسمع ما لم يزل ولا يزال، لا أنه

يكون هناك كلام يتكلم الله به بمشيئته وقدرته ولا تكليم بكلام الله بمشيئته وقدرته، بل تكليمه عندهم جعل العبد سامعاً لما كان موجوداً قبل سمعه بمنزلة ما يجعل الأعمى بصيراً لما كان موجوداً قبل رؤيته من غير إحداث شيء منفصل عنه». اهـ.

أي إن ابن تيمية يعترض على هؤلاء لأنهم قالوا: إن الله لا يقوم به أمر حادث هو صوت وحرف وكلام، وهذا الأمر الحادث هو فعله الذي يخلقه في ذاته ويوجده فيها وهو الأمر الذي يسمعه العبد بعد إيجاد الله تعالى له في ذاته. بل قالوا إن الله لا يَحْدُثُ في ذاته حادث ولا يوجد فيها ما لم يكن موجوداً قبل ذلك، وهذا الأمر يخالفه ابن تيمية ويستنكره ويرده. فيجب أن تقوم الحوادث بذات الله تعالى لأن الله يكتمل كماله بأن يوجد حوادث ناقصة في ذاته الجليلة، هذه هي حقيقة عقيدة ابن تيمية، أن الله ينال كماله بما يوجده من الحوادث. وهذا في غاية القبح.

ثم قال ابن تيمية: «وعندهم لما جاء موسى لميقات ربه سمع النداء القديم، لا أنه حينئذ نودي». اهـ.

أي كان يجب أن يقولوا عند ابن تيمية أن الله يحدث نداءاً حادثاً مخلوقاً في ذاته وهذا النداء الحادث هو الذي سمعه موسى عليه السلام. وقد تقدم بيان أن النداء عند ابن تيمية لا يكون إلا بحرف وصوت، وكذلك نص على هذا في مجموعة الرسائل مثلاً (١/ص٣٥٥) فقال: «واستفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة السنة أنه سبحانه ينادي بصوت، نادى موسى وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال: أن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف». اهـ. فالنداء كلام والكلام لا يكون عند ابن تيمية إلا بصوت حادث قائم بالله تعالى. والحقيقة أن ادعاءات ابن تيمية هنا لا قيمة لها، نعم لقد ورد أن الله ينادي بصوت، ولكن مِنْ أين لك يا ابن تيمية أن هذا الصوت الحادث قائم بذات الله تعالى ؟ ألم يسعك أن تقول كما قال السادة

الماتريدية أن الكلام الذي سمعه عليه السلام هو صوت وحرف حادثان خلقهما الله تعالى في بعض المخلوقات أو في الهواء وسماهما كلاماً له تعالى لأنهما دالان على الكلام النفسي الأزلي القائم بذات الله عزوجل. وهذا الأسلوب سائغ في اللغة ولا يتعارض مع الأحكام الشرعية العامة التي تبين أن الله تعالى لا يقوم به حادث ولا يتعارض مع الأدلة العقلية كذلك. وبهذا لا يلزمنا أن نقول أن الله تعالى قد قام به حادث مخلوق.

واعلم أن هذا التفسير ليس هو الوحيد الجائز لمثل هذه الآثار الواردة بأن الله ينادي، لأن الآثار والأحاديث أيضاً قد وردت بأن الله تعالى يأمر ملكاً فينادي، فالملك هو الذي ينادي بصوت، ونسب هذا الدعاء والنداء إلى الله تعالى لأن الله هو الذي أمر الملك بالنداء. فنسبته إليه نسبة المُسَبَّب إلى السبب. وبهذا لا يلزمنا أيضاً أن نقول بقيام الحوادث في ذات الله.

وتوجد معاني أخرى واحتمالات أخرى كلها سائغة وجائزة عقلاً ولغةً وشرعاً وكلها لا يلزمنا بناءً عليها القول بقيام الحادث في الذات العلية.

ولكن ابن تيمية يرفض جميع هذه المعاني والاحتمالات المتعينة بدلالات النصوص ويهرب منها ويلجأ إلى قاعدة رديئة يفسر بها هذه الروايات وهي قاعدة قيام الحوادث بذات الله عز وجل. وهذا هو عين الابتداع والتجسيم والتشبيه.

ولنكمل الآن قراءة ما قاله ابن تيمية: «ولهذا يقولون إنه يُسْمِعُ كلامه لخلقه بدل قولِ الناس يكلم خلقه، وهؤلاء يردون على الخلقية الذين يقولون القرآن مخلوق ويقولون عن أنفسهم أنهم أهل السنة الموافقون للسلف الذين قالوا القرآن كلام الله غير مخلوق.

وليس قولهم قول السلف لكن قولهم أقرب إلى قول السلف من وجه، أما كون قولهم أقرب فلأنهم يثبتون كلاماً قائماً بنفس الله وهذا قول السلف، بخلاف الخلقية الذين يقولون ليس كلامه إلا ما خلقه في غيره، فإن قول هؤلاء مخالف لقول السلف.

وأما كون الخلقية أقرب فلأنهم يقولون أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته وهذا قول السلف، وهؤلاء عندهم لا يقدر الله على شيء من كلامه، فليس كلامه بمشيئته واختياره بل كلامه عندهم كحياته». اهـ.

إذن ابن تيمية هنا يقارن بين قول الخلقية وبين قول الذين قالوا بقدم الحروف والأصوات في ذات الله كما مضى بيان رأيهم ليبين أيهم أقرب إلى السلف ومن أي وجه.

ونحن سنوضح لك خلاصة قول كل من هاتين الفرقتين لنبين لك بعد ذلك كيف يقارن بينهما ابن تيمية وبين قول سلفه، لنعرف من ذلك حقيقة قول السلف عنده.

أولاً: قول الخلقية.

الخلقية على حد تعبير ابن تيمية، يقولون بما يلي:

١ ـ كلام الله بحرف وصوت.

٢ ـ الحرف والصوت حادثان وكل حادث مخلوق.

٣ ـ الحرف والصوت لا يقومان بذات الله لأن الله لا تقوم به الحوادث ولا المخلوقات.

٤ ـ الكلام حادث لأنه يترتب على الإرادة والقدرة، فالله يوجد ويخلق كلامه في بعض مخلوقاته بقدرته وإرادته.

ثانياً: من قال بالحروف والأصوات القديمة قالوا:

١ ـ الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت.

٢ ـ والكلام صفة من صفات الله، وصفة الله تقوم في ذاته تعالى.

٣ ـ ما قام بذات الله لا يمكن أن يكون حادثاً.

٤ ـ إذن كلام الله بحرف وصوت وهو غير حادث ولا مخلوق وهو قائم بذات الله لأنه صفة له.

٥ ـ بما أن الكلام الذي هو بحرف وصوت قديم، إذن هو لا يترتب على قدرة الله وإرادته لأن كل ما ترتب عليهما كان مخلوقاً حادثاً، والمخلوق لا يقوم بذات الخالق ولا يكون صفة له.

هذا هو تفصيل قول كل من هاتين الفرقتين:

وابن تيمية يقول إن كل واحدة منهما وافقت السلف في بعض المقدمات وهي كما يلي:

١ ـ من قال بالأصوات القديمة أقرب لأنهم قالوا أن الكلام قائم بذات الله.
٢ ـ والخلقية أقرب لأنهم قالوا أن الكلام مخلوق ويترتب على القدرة والإرادة.
٣ ـ من قال بالأصوات القديمة أبعد عن السلف لأنهم قالوا أن الكلام لا يترتب على القدرة والإرادة.
٤ ـ الخلقية أبعد لأنهم قالوا الكلام الحادث لا يقوم في ذات الله.

إذن يتحصل لنا أن قول السلف عند ابن تيمية هو كما يلي:

«الكلام مؤلف ومركب من أصوات وحروف حادثة، وهذه الحوادث مترتبة على إرادة الله وقدرته، وقائمة في ذات الله تعالى. والحادث صفة من صفات الله تعالى، لأن الكلام حادث وهو صفة إذن يكون الحادث صفة للقديم!!».

هذا هو حقيقة قول ابن تيمية وهو ما ينسبه إلى سلفه، ويفتري نسبته إلى سلف الأمة جميعاً. وهو قول المجسمة على التحقيق.

ويتضح لك أن ابن تيمية قد خالف كلًّا مِنْ هاتين الفرقتين وأخذ من كل واحدة مقدمةً ادعى أنه وافقهم فيها، وهو لا يوافقهم، لأنهم اشترطوا لكل ما وافقهم فيه شرطاً لا تصح عندهم هذه المقدمة إلا به، وهو أخذ هذه المقدمة وأسقط الشرط.

فمثلًا الخلقية قالوا: لا ينسب الصوت والحرف إلى الله إلا على أنه موجد له في غيره. فهم نسبوا الصوت والحرف إليه بشرط عدم قيامه بذاته.

وأما ابن تيمية فادعى أنه يوافقهم وقال: ينسب الصوت والحرف إليه ويقومان بالذات.

والقائلون بالأصوات القديمة، قالوا الصوت والحرف قائم بالله بشرط عدم كونه حادثاً، وأما ابن تيمية فقد قال الصوت والحرف قائمان بالله بشرط كونهما حادثين. وهكذا.

فحقيقة قول ابن تيمية مخالف لجميع الفرق الإسلامية. وهو ما يدعي أنه قول السلف. ولكن ادعاؤه هذا يكون صحيحاً في حالة أن السلف الذين يريدهم هم سلفه من المجسمة أما عموم السلف فلا.

ولنكمل الآن بقية كلامه، فقد قال: «**وهم يقولون الكلام عندنا صفة ذات لا صفة فعل. والخلقية يقولون صفة فعل لا صفة ذات. ومذهب السلف أنه صفة فعل وصفة ذات معاً فكل منهما موافق للسلف من وجه دون وجه**». اهـ.

وهذا القول الذي ينسبه ابن تيمية للسلف من أعجب الأقوال، فكون الصفة الواحدة صفة فعل وصفة ذات معاً أمر عجيب لم يقل به أحد خصوصاً على المعنى الذي قال به ابن تيمية.

فالمعلوم أن صفة الذات هي اللازمة للذات. وصفة الفعل هي المترتبة على صفة ذات قائمة بالذات. وصفة الفعل لا تترتب إلا على القدرة والإرادة.

وعلى التحقيق تترتب مباشرة على القدرة فقط. ومعنى قولنا تترتب هنا أي يترتب وجودها على وجود القدرة وتعلقها. وهذا هو معنى الترتب الذي نقصده.

أما إذا قلنا[1] أن صفةَ ذاتٍ تترتب على صفةِ ذاتٍ أخرى، فمعنى الترتب هنا هو ترتب في التعقل لا في الوجود، فمثلاً نقول الإرادة تترتب على العلم، وليس معنى هذا أن العلم هو الذي يوجِدُ الإرادة ويخلقها، بل معنى هذا أننا لا يمكن أن نعقل الإرادة كصفة إلا لمنٍ هو متصف بصفة العلم، وهذا هو الذي نسميه الترتب العقلي.

---

(١) أي الأشاعرة أهل السنة.

وأما الترتب الذي يقول به ابن تيمية فهو الترتب الوجودي، بمعنى أن صفة لا توجد إلا بإيجاد صفة أخرى لها. كما يقول الكلام مترتب على الإرادة والقدرة، فمعنى هذا عنده، أن الكلام صفة قائمة بالذات أوجدها الله بقدرته وإرادته.

فتصير بعض الصفات مترتبة خلقاً ووجوداً على صفات أخرى وهذا هو عين ما يريده ابن تيمية بأن الله يتصف بصفات حادثة وهو يسميها أفعالاً اختيارية، لأنها أفعال أي مفعولات عندنا، وهي أفعال لأنها صادرة ومخلوقة وموجودة بإيجاد القدرة الإلهية لها، وهي حادثة لأن كل ما تتعلق به القدرة والإرادة فهو حادث، وهي بعد ذلك عنده قائمة بذات الله تعالى. وهو كلام في غاية البشاعة. وهو مطابق لأن تقول أن الله تعالى يخلق بعض صفاته، ويُكَمِّلُ ذاته على التدريج، ومقتضى ذلك أن ذات الله لا تزال ناقصة وهو يكمِّلُها بأن يوجد فيها في كل زمان شيئاً جديداً. وهذا شنيع جداً.

هذا هو حقيقة ما يريده ابن تيمية بصفات الأفعال أو بالصفات الاختيارية وهو تحقيق مذهبه في كلام الله.

وتعجب بعد ذلك كما تشاء عندما تعرف أن ابن تيمية يقول أن كلام الله تعالى هو صفة ذات وصفة فعل معاً. فهو عين التهافت والتناقض كما وضحناه لك سابقاً ويلزمه فيه بشاعات وقبائح عديدة كما أشرنا لك هنا. وكل هذا التناقض والشناعات إنما لزمته واعترف هو بها لأن مذهبه قائم على تجسيم الله والاعتراف بقيام الحوادث به جل وعزَّ.

فهل هذا هو فعلاً ما يقول به السلف؟ وهل هذا هو عين مذهب السلف؟!

وبعد هذا كله تأمل فيما نقله ابن تيمية عن مذهب السلف في نهاية نفس الصفحة من مجموعة الرسائل (مجلد ١/٤٣٧) قال: «وقول هؤلاء أقرب إلى قول السلف إذ أثبتوا الصفات وقالوا: لا يوصف بمجرد المخلوق المنفصل عنه الذي لم يقم به أصلاً، ولا يعود إليه حكم شيء لم يقم به، فلا يكون متكلماً بكلام لم يقم به، ولا قديراً بقدرةٍ لم تقم به». اهـ.

فمعنى هذا الكلام كما هو ظاهر أن السلف يقولون بأن الله يتصف بالمخلوق[١] القائم فيه وغير المنفصل عنه. كما قررناه لك من مذهب ابن تيمية. والسلف الذين يقصدهم هذا الرجل هم سلفه من المجسمة، وحاشا الصحابة والتابعين الكرام أن يكونوا قائلين بذلك. ولكن هو يدعي في أكثر من محل أن هذا هو ما تنص عليه الأحاديث والنصوص القرآنية كما عرفت. وهو افتراء على هذه الشريعة المطهرة عن مثل هذه السخافات.

النص الثالث: القرآنَ حادث في ذات الله غير مخلوق خارجها.

قال ابن تيمية في مجموعة الرسائل (المجلد ١/ ٤٤١): «وطائفة قالوا هذا كلام الله وكلام الله غير مخلوق، فيكون هذا الصوت غير مخلوق، وهذا جهل. فإنه إذا قيل هذا كلام الله، فالمشار إليه هو الكلام من حيث هو، وهو الثابت إذا سمع من الله وإذا سمع من المبلغ عنه، وإذا قيل للمسموع إنه كلام الله فهو كلام الله مسموعاً من المبلغ عنه لا مسموعاً منه، فهو مسموع بواسطة صوت العبد وصوت العبد مخلوق، **وأما كلام الله منه فهو غير مخلوق حيث ما تصرف**». اهـ.

تأمل في قوله «وأما كلام الله منه فهو غير مخلوق حيث ما تصرف» لتعرف أن ابن تيمية ينفي الخلق عن القرآن، ولم يتطرق مطلقاً للقول بأن القرآن غير حادث في أي نص من النصوص في كتبه على حسب اطلاعي. ويفهم من هذا أن الذي ينفيه ابن تيمية هو فقط كون القرآن مخلوقاً، وهذا غير قوله أن القرآن حادث كما بيناه لك.

النص الرابع: نوع الكلام قديم ونفس الصوت المعين حادث ليس بقديم.

وهو ما نقلناه لك عن كتابه المنهاج (١/ ٢٢١) يعدد فيه الأقوال والمذاهب في مسألة كلام الله، وفي هذا النص يقول: «وسابعها: قول من يقول أنه لم يزل

---

(١) غاية ما في الأمر أن ابن تيمية يستعمل هنا كلمة المحدث بدل المخلوق فيقول إن الله يتصف بالحوادث.

متكلماً إذا شاء بكلام يقوم به، وهو متكلم بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديماً، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة». اهـ.

فهذا النص صريح في أن القرآن حادث لأنه كلام معين وحادث بصوت معين، وليس القرآن هو عين نوع كلام الله، بل هو بعض كلام الله.

وأما ما ادعاه من أن هذا القول هو ما عليه أئمة السنة فهو ادعاء باطل، بل هذا قول بعض المجسمة كما عرفناك سابقاً من كلامه نفسه.

وفي هذا النص يقول ابن تيمية: «. . . فقالوا: أنه مخلوق خلقه الله منفصلاً عنه، فيقال لك: إذا كان الله قد خلقه منفصلاً عنه لم يكن كلامه». اهـ.

فهذا نص صريح في أن ابن تيمية يقول أن الله قد خلق الكلام في نفسه غير منفصل عنه، ليصح أن يكون كلامه كما يزعم.

مع أن التحقيق أن الكلام (الذي هو حرف وصوت) حتى وإن لم يقم في المتكلم فإنه ينسب إليه لأنه صدر بقدرته وهو منبىء عن كلامه النفسي القائم بذاته الذي ليس بحرف ولا صوت. وهذا على مذهب أهل السنة. أو لأنه ينبىء عن إرادته وعلمه القائمين بذاته على مذهب المعتزلة.

وفي نفس النص السابق يقول ابن تيمية: «والكلام الذي كلم به موسى هو حادث، وإن كان نوع كلامه قديماً لم يزل». اهـ.

فهذا نص في أن كلام الله حوادث تقوم به. وهو متوافق مع ما حققناه نحن من كلامه في مواضع أخرى كما أخبرناك.

ويؤيد ذلك أيضاً ما قاله ابن تيمية في مجموعة الرسائل (مجلد١/ ٤٩٥): «ونحن لا نقول كلم موسى بكلام قديم ولا بكلام مخلوق، بل هو سبحانه يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء». اهـ.

فانظر هنا لتعرف أن كلامه متناسق، ففي هذا الموضع نفى القدم والخلق عن الكلام، وفي الموضع الأول أثبت الحدوث، وهذا ليس تعارضاً بل هو تفسير وتأكيد لنفس المعنى الذي نسبناه نحن إليه.

وبهذا نكتفي في مناقشة هذه المسألة. خصوصاً أن المجال لا يحتمل التفصيل ولو كنا في هذا الكتاب عازمين على الرد على ابن تيمية لأظهرنا لك من تناقض أقواله وتهافت حججه وتلبيساته على الخصوم وعرضه المحرف أي تحريفاته لكلامهم ما تتعجب منه. والله سبحانه هو الموفق.

وبهذا يثبت ما نسبنا إلى ابن تيمية من قول في كلام الله تعالى وذلك عن طريق إيراد نصوص واضحة من كتبه المعترف بها عند اتباعه بلا تحريف لكلامه ولا تأويل له عن معناه، ولا تشبيه له بكلام أهل الحق، بل نفينا في أثناء كلامنا أن يكون هناك أيُّ شبه بين كلام ابن تيمية وكلام أهل السنة والجماعة أهل الحق.

والحمد لله رب العالمين

❊ ❊ ❊

الباب الرابع

في قيام الحوادث بذات الله تعالى

عند ابن تيمية

هذه المسألة في الحقيقة من المسائل التي يستحيل انكار ان ابن تيمية قد قال بها، خاصة ان بعض أنصاره في هذا الزمان اعترف بأن ابن تيمية قائل بها وذلك بَعْدَ ما بذلوا جهودهم الكبيرة في محاولة نفي هذه المسألة من كلامه وفوجئوا بتصريح ابن تيمية بها في عدة مواضع، وكذلك فكل ما سبق ذكره في مسألة كلام الله وخلق القرآن وكذلك باقي صفات الله كما ورد في شرح مذهبه في الأبواب السابقة يتبين القارىء أن ابن تيمية يعتمد فيها على هذه القاعدة عنده.

ونحن كنا في بعض الأبواب والفصول المتقدمة قد ذكرنا شيئاً كافياً ونصوصاً صريحة في قول ابن تيمية بهذه المسألة.

ومع ذلك، فقد أحببنا أن نذكر بعض النصوص هنا من كلامه لتدعيم هذا المعنى وبيان انه ليس من المعاني العرضية التي ذكرها ابن تيمية عرضاً أو من دون قصد كما يحلو لبعض أتباعه ان يفسروا كلامه. ولن نطيل بإذن الله تعالى في إيراد هذه النصوص لوضوح قوله بهذا المعنى.

النص الأول: توجد معانٍ حادثة في ذات الله.

قال ابن تيمية في درء التعارض[1] [١/ ٢٧٧]: «فالطريق التي تقطع هؤلاء الفلاسفة أن يقال: إن كان التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء ممتنعاً بطلت الحجة، وان كان جائزاً أمكن أن يكون حدوث كل شيء من العالم مبنياً على حوادث قبله: **إما معانٍ حادثة شيئاً بعد شيء في غير ذات الله تعالى، وإما أمور قائمة بذات الله**

(١) درء التعارض طبعة دار الكتب العلمية سنة ١٩٨٥م.

تعالى، كما يقولُه أهل الحديث وأهل الإثبات الذين يقولون: لم يزل متكلماً إذا شاء فعالاً لما يشاء». اهـ.

ففي هذا النص إثبات تسلسل المخلوقات في العالم في القدم، بمعنى أنه لا يوجد أول للمخلوقات وهذا ما يعبر عنه بتسلسل العالم في القدم. وهي المسألة التي وضحناها باختصار في أول هذا الكتاب.

ويثبت أيضاً أن بعض الحوادث قائمة بالله، مثل الكلام والأفعال، وذلك كما وضحناه لك بتفصيل كافٍ في مسألة الكلام وصفات الله. واعلم انه يقصد بالأفعال القائمة بالله هنا ان الله إذا أراد مثلًا خلق زيد، فإنه في هذه الحالة تُوجَدُ ثلاثة أمور خالق وخَلْق ومخلوق، فالخالق عنده هو الله وهو قديم، والخلق هو عبارة عن فعل حادث يوجد في ذات الله، وهذا هو الذي يسميه ابن تيمية بالأفعال الإرادية وهي عنده أفعال حادثة مخلوقة في ذات الله تعالى وتنزه عن ذلك. وهذه الأفعال الحادثة هي السبب الذي به يوجد المخلوق وهو «زيد» هنا. فعند كل فعل يفعله الله لا بُدَّ أن يوجد في ذات الله مصدر حادث لهذا الفعل، ومن ثم يوجد المفعول الحادث المخلوق خارج ذات الله على حَدِّ زعمه أن ذات الله يوجد لها خارج وداخل وذلك بناءً منه على أن الله جسم مجسم ذو مقدار وحجم وحدود كسائر الأجسام الأخرى.

هذا هو المقصود بقيام الأفعال الاختيارية في ذات الله تعالى. وأهل الحق قاطبة ينفون ذلك عن الله تعالى كما أعلمناك في أكثر من موضع.

النص الثاني: الأفعال المتعاقبة قائمة بالفاعل.

قال في درء التعارض أيضاً في [٢/ ٢١]: «وهذا الموضع للناس فيه أقوال، فإن جمهور أهل السنة يقولون لم يزل الله خالقاً فاعلًا، كما قال الإمام أحمد: لم يزل الله عالماً متكلماً غفوراً، بل يقولون: لم يزل يفعل، إما بناءاً على أن الفعل قديم وإن كان المفعولُ محدثاً أو بناءً على **قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل»**. اهـ.

وقد علمت أيها القارىء أن ابن تيمية يقول بأن الأفعال المتعاقبة قائمة بالله وينفي أن يكون الفعل قديماً والمفعول حادثاً. وقوله بهذا هو معنى أن الأفعال الحادثة المخلوقة بقدرة الله قائمة في ذاته.

النص الثالث: الله فعّال لأفعال تقوم بنفسه، والحوادث قائمة في ذات الله وهذا هو الذي دلَّ عليه الشرع والعقل.

قال في المنهاج [١/٣٦] طبعة دار الكتب العلمية: «وعمدة الفلاسفة على قدم العالم هو قولهم: يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، فيمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت من غير حدوث سبب». اهـ.

هذه هي الحجة التي ألجأت ابن تيمية إلى القول بقيام الحوادث في ذات الله، وهذه الحجة قد سلَّمها ابن تيمية للفلاسفة، ولكن أهل الحق السادة الأشاعرة قد أجابوهم عليها بعدة أجوبة كما هو مفصل ومبين في كتب علم الكلام.

وبناءً على تسليم ابن تيمية للفلاسفة بهذه الحجة قال: «وهذا القول لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم، لا الأفلاك ولا غيرها **إنما يدل على أنه لم يزل فعالاً، وإذا قدر أنه فعال لأفعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثة شيئاً بعد شيء،** كان ذلك وفاءً بموجب هذه الحجة مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن، كما أخبرت به الرسل أن الله خالق كل شيء، **وإن كان النوع لم يزل متجدداً**». اهـ.

فأنت ترى أيها القارى تسليم ابن تيمية للفلاسفة بما ذكروه، ولكنه نَقَلَه من العالَم إلى ذات الله، ومن الشخص إلى النوع. وبيان ذلك كما يلي: الفلاسفةُ أصلاً لا يقولون أن الله تقومُ به الحوادث، ولهذا عندهم العقل الأول الذي صدر عن الله صدر عنه بالعلة أي بلا حدوث أمر زائد على الذات، فراراً منهم عن قيام الحادث بالذات، لأنهم اعتبروا كل صفة زائدة على الذات حادثة. وطرداً لهذا الاصل عندهم أي لقولهم بأن الله لا تقوم به الحوادث نقلوا الخلق التفصيلي إلى ما صدر عن الله من العقول العشرة والنفوس التسعة على ما هو عليه مذهبهم، فبالنفوس النازلة تقوم الحوادث وينشأ عن قيام هذه الحوادث بها التغيرات في العالم.

فالفلاسفة أصلاً قالوا بهذا المذهب فراراً من قيام الحوادث بالله تعالى.

وأما ابن تيمية فلجأ إلى القول بأنه بعد تسليم الحجة التي ذكروها: قال سلمنا أن كل محدث مخلوق لا بد له من سبب حادث، ولكن هذا السبب الحادث

يجب أن يكون قائماً بذات الله تعالى، حتى يكون الله تعالى خالقاً لأن الخالق من قام به الخلق كما أن المتكلم من قام به الكلام كما أن الغاضب من قام به الغضب، فلا بُدّ من قيام معنى حادث في ذات الله اسمه الخلق حتى يوجد المخلوق.

ثم لجأ بعد ذلك إلى التسلسل في القدم كما تراه أيضاً في هذا النص، لأن الله عنده خالق منذ الأزل، ومعنى أنه خالق أي موجد بالفعل مخلوقات. ولأن ابن تيمية لا يقول بلسانه إن بعض المخلوقات قديم لجأ إلى مفهوم التسلسل في المخلوقات والحوادث في الأزل. فقال أنه لم يزل يخلق شيئاً ويفني شيئاً منذ الأزل ويستمر هذا إلى الأبد. ومع كل مخلوق محدث خارجَ ذات الله على زعمه يوجد فعل حادث قائم بذات الله هو سبب هذا الموجود الخارجي.

هذا هو مذهب ابن تيمية بكل ما فيه من قبائح.

وأما أهل الحق، فقالوا: معنى كون الله خالقاً أنه قادر على الخلق وإن لم يخلق، لا كما يقول ابن تيمية أنه لا يكون خالقاً إلا بإيجاد المخلوقات. وقالوا ان الله هو خالق كل شيء بارادته الأزلية التي خصصت وجود كل موجود على حسب علمه الأزلي تعالى، فكل موجود تتعلق به قدرة الله في الزمان الذي تعلق به علمه تعالى انه يوجد فيه، وذلك من دون أن يحدث في ذات الله تعالى قدرة حادثة ولا إرادة حادثة ولا علم حادث كما يدعي ابن تيمية. وبهذا الجواب الاجمالي تنحل شبهة الفلاسفة، ونبتعد عن تمحلات وتجاوزات ابن تيمية ولا نقول بجواز ـ فضلاً عن ـ العقول بوقوع التسلسل في المخلوقات والحوادث كما قال ابن تيمية ولا بقيام الحوادث في الذات كما قال به أيضاً.

وأما تفصيل هذا الجواب والردود على الشبهات الواردة عليه من طرف المجسمة والفلاسفة فيمكن للقارى أن يجده في محله اللائق به في كتب علم الكلام المطولة. والله الموفق.

النص الرابع: المتكلم من تكلم بفعله ومشيئته وقدرته فقام به الكلام.

وقال في المنهاج (١/ ٢٢٣) أثناء توضيحه لرأيه في مسألة كلام الله تعالى وهذا النص قد نقلناه سابقاً في مسألة الكلام: «وقيل المتكلم من تكلم بفعله

ومشيئته وقدرته فقام به الكلام. وهذا قول أكثر أهل الحديث وطوائف من الشيعة والمرجئة والكرامية وغيرهم. فأولئك يقولون هو صفة فعل منفصل عن الموصوف لا صفة ذات، والصنف الثاني يقولون صفة ذات لازمة للموصوف لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته، والآخرون يقولون: هو صفة ذات وصفة فعل، وهو قائم به يتعلق بمشيئته وقدرته.

إذا كان كذلك فقولكم أنه صفة فعل ينازعكم فيه طائفة، وإذا لم ينازعوا في هذا فيقال: هب أنه صفة فعل لكن صفة فعل منفصل عن الفاعل أو قائم به.

أما الأول فهو قولكم الفاسد وكيف تكون الصفة غير قائمة بالموصوف أو القول غير قائم بالقائل». اهـ.

أقول هذا تلبيس عليهم، ومن أسلوب أهل الحق عدم التلبيس على خصومهم، وهذا الأمر ـ أي عدم التلبيس على الخصوم ـ نادراً ما يلتزم به ابن تيمية في كتبه، فأكثر حججه إلزام بما لا يلزم أو تلبيس أو توضيح لرأي مخالفة على خلاف ما يعتقده المخالف، وهذا كله هو الجدال بالباطل الذي أمرنا نحن المسلمين بالابتعاد عنه. وأما الجدال بالتي هي أحسن وهو المأمورون نحن به فنادراً ما يلتزم به ابن تيمية.

وسنبين لك باختصار جهات التلبيس التي يشتمل عليها قول ابن تيمية في ردِّه على هؤلاء.

فهؤلاء عندما قالوا إن الكلام فعل ومع ذلك فهو صفة لله تعالى. قصدوا بذلك مع أن الكلام يوجده الله تعالى في بعض مخلوقاته ليدل الناس على إرادته. أي أن الكلام لحدوثه لا يقوم بالذات، إلا أنهم يقولون أن الله تعالى متكلم، فيشتقون من الفعل الذي فعله الله وهو الكلام اسماً أو وصفاً يصفون به الله تعالى فيقولون الله متكلم، ولا يلزم على ذلك عندهم أن يقوم الكلام بالله تعالى.

فقولهم إذن معناه أن الكلام فعل صادر عن صفة هي القدرة، ويلزم عن وجوده اشتقاق اسم منه لله تعالى يوصف به فيقال الله متكلم.

هذا هو مرادهم بالصفة. وهذا كلام صحيح لولا أنهم نفوا صفة الكلام النفسي القائم بالله تعالى، وهذا الكلام النفسي الذي يثبته أهل الحق هو الصفة الحقيقية القائمة بالله تعالى وهي غير حادثة ولا مخلوقة ولا محدثة ولا مركبة من حروف ولا أصوات كما بين ذلك علماء أهل السنة في كتب العقائد.

فظهر لك أن ابن تيمية بقوله «وكيف تكون الصفة غير قائمة بالموصوف» قصد التلبيس على المخالف. وكلامه باطل. فالله تعالى يوجد المخلوقات ومع أن المخلوقات ليست قائمة بالله تعالى إلا أننا نقول أن الله تعالى خالق، وعلة تسميتنا له تعالى بهذا الاسم، ليس هو مجرد إيجاده للمخلوقات، بل هو قدرته على هذا الإيجاد، فهو تعالى خالق وقبل الخلق ذلك أنه على كل شيء قدير، وهذا هو ما نص عليه الإمام أبو جعفر الطحاوي في متن عقيدته المشهورة والتي يخالفها ابن تيمية أشد المخالفة، مع أن اتباعه في هذا الزمان يظهرون لعامة الناس موافقتهم عليها كذباً منهم أو جهلاً، وغالبهم يتصف بهذين الوصفين.

وأما العالم منهم بحقيقة مذهبه فإنه يصرح بمخالفته لهذا المتن الجليل.

ولنكمل الآن كلام ابن تيمية فقد قال: «فإن قلتم هذا بناءً على أن فعل الله لا يقوم به، لأنه لو قام به لقامت به الحوادث.

قيل: **والجمهور ينازعونكم في هذا الأصل كيف يعقل فعل لا يقوم بفاعل، ونحن نعقل الفرق بين نفس التكوين وبين المخلوق المكوَّن**، وهذا قول جمهور الناس كأصحاب أبي حنيفة وهو الذي حكاه البغوي وغيره من أصحاب الشافعي عن أهل السنة وهو قول أئمة أصحاب أحمد كأبي إسحاق ابن شاقلا وأبي بكر بن عبد العزيز وأبي عبد الله بن حامد والقاضي أبي يعلى في آخر قوليه، وقول أئمة الصوفية وأئمة أصحاب الحديث، وحكاه البخاري في كتاب أفعال العباد عن العلماء مطلقاً وهو قول طوائف من المرجئة والشيعة والكرامية.

ثم القائلون بقيام فعله به، منهم من يقول فعله قديم والمفعول متأخر كما أن إرادته قديمة والمراد متأخر كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة وأحمد وغيرهم، ومنهم مَنْ يقول بل هو حادث النوع كما يقول ذلك من يقوله من الشيعة والمرجئة والكرامية». اهـ.

احتجاج ابن تيمية هنا بالمرجئة والشيعة والكرامية لا حجة فيه لبطلان قولهم. وأما احتجاجه بالإمام البخاري والأحناف والصوفية على قوله فهذا فيه تلبيس كعادته وبيان ذلك أنه لم يقل واحد من هؤلاء بأن فعل الله تعالى حادث بل كل من غاير بين الفعل والمفعول قال أن فعل الله قديم، وبهذا الفعل القديم أوجد جميع المفعولات الحادثة كما يقول السادة الأشاعرة أن الله بالقدرة والإرادة القديمتين أوجد جميع هذه المخلوقات الحادثة. وصفة الفعل التي قال بها السادة الأحناف هي صفة التكوين، والخلاف فيها بينهم وبين السادة الأشاعرة سهل راجع إلى خلاف شبه لفظي، وعلى كل حال فلم يقل واحد منهم بأن الحادث قام بذات الله تعالى. بخلاف ابن تيمية الذي يقول بذلك ويعتقده الحق الذي لا ريب فيه.

ثم كيف يجوز أن يستند إلى قول الأحناف ليدعم رأيه في قيام الأفعال الحادثة في ذات الله وهو يخالفهم في أصول مذهبهم، وبيان هذا كما يلي:

ابن تيمية يقول:

١ ـ أفعال الله حادثة وهي قائمة بذاته.

٢ ـ وأفعال الله يوجدها الله تعالى بقدرته وإرادته في ذاته.

وأما السادة الأحناف ومن مشى على مذهبهم كالإمام البخاري فقد قالوا:

١ ـ أفعال الله قديمة وهي قائمة بذاته.

٢ ـ وفعل الله صفة له وصفة الله لا يوجدها الله بقدرته لأنها قديمة واجبة للذات.

واعلم أن بعض الأحناف قد أرجعوا جميع صفات الأفعال إلى صفة فعل واحدة وهي التكوين، وقالوا أن التكوين هي صفة تقع بها الأفعال. والتكوين قديمة قائمة بذات الله وأفعال الله حادثة.

وبعضهم لما قال الله خالق وقبل الخلق ورازق وقبل إيجاد الرزق وهكذا، علل قوله بجواز اطلاق ذلك، بأن الله على كل ذلك قدير، فأرْجَعَ ذلك كله إلى صفة القدرة، كما في متن العقيدة الطحاوية للإمام أبي جعفر الطحاوي.

وأما الصوفية فقد نقل عنهم الكلاباذي في التعرُّف بأنهم منعوا قيام الصفات الحادثة والأفعال الحادثة بالذات الإلٰهية فهم في وفاق مع الأشاعرة في هذا، وعلى خلاف أصلي مع ابن تيمية.

إذا تبين لك ذلك، فإنك تعرف أن ابن تيمية يختار من كل مذهب جانباً منه ويهمل بقية القول ويجعل هذا الجزء من القول مؤيداً له وحجة له، مع أن أصحاب المذهب يخالفونه في الأصل الذي يجعل قولهم حجة له فيه. وهذا الفعل تلفيق بين المذاهب العقائدية وتلبيس على الناس. والتلفيق إن كان الذي يفعله في الأحكام الفقهية مذموماً كما صرح به بعض الفقهاء فما بالك بالذي يتبع هذا المنهج في أصول العقائد. فتأمل.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك: «ومنهم مَنْ يقول بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئاً، **لكنه لم يزل متصفاً به فهو حادث الآحاد قديم النوع كما يقول ذلك من يقوله من أئمة أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد وسائر الطوائف**». اهـ.

هذا القول الذي قرره ابن تيمية هنا هو قوله، وأما نسبته إلى مَنْ نسبه إليهم فهو معارض في هذا كما هو مقرر في كتب التوحيد، فجماهير الفرق منعت قيام الحوادث بالذات كما يصرح هو في كتبه أيضاً، والذي قال بذلك هم فقط المجسمة الصرحاء، ونحن نتحدى أن ينقل لنا ابن تيمية أو أصحابه عن واحد من العلماء المقتدى بهم في هذا العلم ـ وهو علم التوحيد ـ من قال بقيام الحوادث في ذات الله تعالى وأن جنس هذه الحوادث قديم وأفرادها حادثة، كما وضحه هو هنا. وأما نسبته هذا القول أئمة الحديث مثل البخاري فهي مستندة إلى تأويلات فاسدة لبعض أقوالهم كما سنوضحه لك في محله اللائق بذلك بتوفيق الله تعالى.

ثم قال ابن تيمية: «وإذا كان الجمهور ينازعونكم، فتقدر المنازعة بينكم وبين أئمتكم من الشيعة ومن وافقهم، فإن هؤلاء يوافقونكم على أنه حادث لكن يقولون هو قائم بذات الله، فيقولون قد جمعنا حجتنا وحجتكم فقلنا العدم لا يؤمر ولا ينهى وقلنا الكلام لا بُدّ أن يقوم بالمتكلم، فإن قلتم لنا فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب. قلنا لكم: نعم، وهذا قولنا الذي دلَّ عليه الشرع العقل». اهـ.

هذا نص صريح من ابن تيمية بقيام الحوادث من الأفعال والصفات بالله تعالى لا يحتمل التأويل ولا الحمل على معنى آخر.

ثم قال ابن تيمية: «ومن لم يقل إن الباري يتكلم ويريد ويحب ويبغض ويرضى ويأتي ويجيء فقد ناقض كتاب الله». اهـ.

لننظر الآن نظرة سريعة إلى طريقة ابن تيمية في الاحتجاج على ما ادعاه من قيام الحوادث بذات الله تعالى.

فهو يدعي أن الله يتكلم، ويدعي أن معنى كلام الله هو أن الله يخلق بقدرته وإرادته حرفاً وصوتاً دالين على علمه وإرادته وهذا الحرف والصوت حادثان لهما أول ولهما آخر فهما مخلوقات في ذات الله تعالى.

ويدعي أن كل من نفى ذلك المعنى، فإنه ينفي ما جاء في كتاب الله تعالى من أن الله تعالى كلَّم موسى عليه الصلاة والسلام مثلاً.

ويدعي أن كل من نفى ذلك فقد ناقض كتاب الله.

ونحن نعلم أن المناقضة لا تتم إلا بتوارد قضيتين مشتركتين في الموضوع والمحمول والجهة، واحدةٌ موجبة والأخرى سالبة.

أي إننا نقول: لو جاء في كتاب الله ما يلي: «إن الله يتكلم ومعنى كلامه أنه يوجد حرفاً وصوتاً قائمين بذاته حادثين». هذه القضية لو نفاها واحد وقال: «إن الله لا يتكلم بمعنى أنه لا يوجد حرفاً وصوتاً قائمين بذاته حادثين».

نقول، لو تحققت هذه الحالة، لجاز لنا أن نقول أن من نفى ذلك فإنه يناقض كتاب الله تعالى. ولكن هل ما نحن فيه كذلك.

هل ورد في القرآن أن الكلام الثابت لله تعالى هو أفعال حادثة متعاقبة وقائمة بذات الله ومترتبة على القدرة والإرادة؟

إن الوارد في القرآن ليس كذلك قطعاً، بل الوارد هو مجرد نسبة التكليم إلى الله تعالى من دون ذكر أي قيد من هذه القيود التي يفترضها ابن تيمية.

ولذلك، فالذي يناقض القرآن هو نفي مطلق التكليم ونفي مطلق كون الله تعالى متكلماً لا نفي الكلام بالقيود التي ادعاها ابن تيمية. فتنبه لذلك.

وبهذا ظهر لك أن ادعاء ابن تيمية أن من نفى المعنى الذي أثبته هو فإنه يناقض القرآن، هذا الادعاء كذب على القرآن، لأنه يستلزم أن القرآن ذكر فيه جميع هذه القيود التي يدعيها ابن تيمية وهذا باطل قطعاً.

وهذا هو حال المبتدعة، يتخيلون أن ما يثبتونه بخيالهم ثابتاً في القرآن بنصه وبالتالي يتهمون كل من يعارضهم بأنه يعارض القرآن.

مع العلم أنه لا توجد فرقة من الفرق الإسلامية المعتبرة لا الأشاعرة ولا المعتزلة ولا الشيعة ولا الزيدية، قد ناقضت القرآن مطلقاً ولو في جزئية من جزيئاته. بل كل فرقة إذا ناقضت ظاهراً من القرآن فإنها تناقضه مع قولها أنه لا يظهر لها منه ما ظهر لمخالفِها. وهكذا.

وكذلك بتطبيق نفس الأسلوب السابق يتبين لك أن ادعاء ابن تيمية أن من نفى الأمور التي ذكرها من الغضب والمجيء وغير ذلك بالمعنى الذي قصده ابن تيمية فإنما يناقض القرآن، هذا الادعاء محض تقوّل وكذب على القرآن وتلبيس على الخصوم مطلقاً.

وتنبه هنا إلى أن ابن تيمية أدرج الإرادة في الصفات الفعلية لتعلم صدق ما ذكرناه لك سابقاً في باب الصفات الذاتية من أن ابن تيمية يعتقد أن الإرادة التي يتصف بها الله تعالى عبارة عن إرادات متوالية حادثة تقوم بذات الله تعالى عند فعله المعين. وهذا القول في غاية الشناعة.

وكذلك المحبة والبغض، لم ينكر هذه الأمور أحد من الفرق الإسلامية، ولكنهم فسروها بمعانٍ لائقة بذات الله تعالى واستندوا في ذلك إلى قواعد اللغة والدين والعقل المقررة.

ونحن لا نريد هنا الاستدلال على بطلان قول ابن تيمية ولكن ما أردناه إنما هو الإشارة إلى بعض جهات غلطه وتلبيسه على خصومه وتعصبه الأعمى لمذهبه.

ولنكمل الآن قول ابن تيمية فقد قال: «**فإذا قالوا لنا فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به.**

قلنا: ومَنْ أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة، ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل». اهـ.

أقول: هذا تصريح آخر بأن الحوادث قائمة بذات الله تعالى، وادعاء بكل جرأة أن نصوص القرآن والسنة قد جاءت بذلك، وكذلك صريح العقل.

ونحن يمكن أن نعكس قوله فنقول: من قال قبلك من السلف بأن الحوادث تقوم بذات الله تعالى ؟ وأين هي النصوص التي تدعيها وكلها محتملة لأكثر من معنى، وأما صريح العقل فهذا ما هو قابعٌ في خيالك ووهمك فقط.

هذه بعض النصوص التي تثبت أن ابن تيمية يقول بقيام الحوادث في ذات الله تعالى، وأعتقد أن قول ابن تيمية بهذا لا يمكن أن ينكره منكر لأن مذهبه أصلاً معتمد على هذا القول.

وهو دائماً يدعي أن هذا ما صرح به القرآن والسنة والسلف، وهذا ما هو إلا محض ادعاء لا دليل عليه. وهذه هي طريقة ابن تيمية في محاولة تثبيت ما يقول به، فإنه دائماً يلجأ إلى المبالغة في ادعاء ظهور الدلالات على قوله.

وقد رأينا أنه يقول ذلك حتى في كون الله جسماً إذ ادعى أن العقول لا تعرف موجوداً إلا إذا كان جسماً. وكذلك في كون الله تعالى محدوداً من جميع الجهات وأنه غير ممتد في الأبعاد، وكذلك في أنه مركب من أعضاء وأدوات وكذلك في سائر المسائل التي بيناها لك حتى الآن وسوف ترى فيما يلي أن هذه هي طريقة ابن تيمية دائماً في كل مسألة يخوض فيها حتى لو كانت ظاهرة البطلان. وما التوفيق إلا من عند الله.

❊ ❊ ❊

الباب الخامس

في مسائل متفرقة قال بها ابن تيمية

تنبني على ما سبق

بعد أن أوضحنا لك أيها القارىء مجمل عقائد ابن تيمية في ذات الله تعالى وفي صفاته. سنبين لك في هذا الباب بعض المسائل المتفرقة التي قال بها هذا الرجل في مواضع مختلفة من كتبه. وهذه المسائل سنخصصها بالذكر هنا لأنها مترتبة ومتفرعة على الأبواب والفصول السابقة. وقد أحببنا أن نختم هذا الكتاب بذكر هذه المسائل لنبين للأخ القارىء، مدى توغل ابن تيمية في قوله بالتجسيم والمحدودية وغير ذلك مما سبق بيانه، ولنؤكد أن هذه الأقوال التي ذكرها ابن تيمية لم تكن مجرد كلمات كتبها ساهياً أو غافلاً أو أنه ربما كان يقصد معنى آخر جائزاً فأخطأ في التعبير عنه. بل أن هذا هو حقيقة مذهبه التي يخاف كثير من أتباعه إظهارها لعامة الناس ولجمهور العلماء، ونحن قد تبرعنا بتوضيح ذلك لجهلة أتباعه والمخدوعين به من عامة أهل السنة، وكشفاً للحقائق أمام أهل العلم، لأن كثيراً من هؤلاء خصوصاً من أهل السنة من يتردد في موقفه من هذا الرجل ويحسب أن عامة مذهبه موافق لأهل السنة إلا في مسائل سهلة، ولذلك فإن كثيراً من هؤلاء لحبهم لعباد الله ولميلهم في أكثر الأحوال إلى رحمة الناس ربما يسوّون بينه وبين سائر علماء أهل السنة الأكابر، وربما يبالغ بعضهم فيرفعه فوق بعض أكابر العلماء، إلى غير هذه المواقف. وأنا أعتقد أن هؤلاء لو عرفوا حقيقة مذهبه لوقفوا منه ومن أتباعه موقفاً آخر.

المسألة الأولى: الله محيط بذاته بالمخلوقات من جميع الجهات من فوق ومن تحت عند ابن تيمية.

هذه مسألة في غاية العجب، وما كنت أتوقع أن ابن تيمية يجرؤ على التصريح بها، ولقد كنت أعتقد اعتقاداً جازماً بأنه مجسم ولكني لم أتوقع أن يكون

بهذا الغلو في هذا المذهب، بل والله لم أكن أعتقد ولا أظن أنه يمكن أن يلتزم بأمور مثل هذا القول القبيح.

وحاصل المسألة كما سوف تراها بتفصيل فيما يلي هي أن ابن تيمية لما كان يعتقد أن الكون كرة، أي كروي الشكل، وكانت جهة الفوق بالنسبة للكرة هي سطحها وكان الله عنده في جهة الفوق من مخلوقاته، ولكن الفوق بالنسبة للمخلوقات هو هذا السطح الكروي جميعاً ليس هو طرفاً منه ولا ناحية منه معينة. فلذلك قال ابن تيمية أن الله لكي يكون فوق العالم يجب أن يكون فوقهم من جميع الجهات، أي يجب أن يكون الله محيطاً بالمخلوقات بذاته. فكيف تحيط القشرة بالبرتقالة، وكيف يحيط الهواء بالكرة الأرضية، بل كيف تحيط أنت كرة صغيرة بيدك، فهكذا يحيط الله تعالى بالمخلوقات.

وربما يدعي بعضٌ أن هذا الكلام يستحيل أن يقول به عاقل، بل يستحيل أن يقول به انسان مطلقاً لأنه في غاية القبح، لما يلزم عنه أن الله كروي الشكل على الأقل من جهة السطح الذي يحيط به بالعالم وأن المخلوقات موجودة في داخل ذات الله تعالى. ولكننا نؤكد لك أن ابن تيمية يقول بنفس هذا المعنى، ولكي تتأكد من ذلك، تعال معنا لنقرأ له نصاً في أحد كتبه ونتفحص معانيه خطوة خطوة.

ففي كتاب الرد على أساس التقديس [٢/ ٢١١]، يذكر ابن تيمية كلاماً للإمام الرازي في نفي الجهة، ثم يشرع في الرد عليه. ونحن نبين لك أوّلاً كلام الرازي وما الذي يريد إثباته وما الذي يريد نفيه ثم ننتقل معاً إلى كلام ابن تيمية لنعرف رأيه في كلام الإمام الرازي.

قال الإمام الرازي في أساس التقديس كما نقله عنه ابن تيمية في الرد عليه [٢/ ٢١١]: «البرهان الخامس». اهـ. يقصد البرهان الخامس من البراهين على نفي الجهة عن الله، أي نفي كون الله تعالى في جهة، ثم قال الإمام الرازي.

«هو أن الأرض كرة، فإذا كان كذلك، امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة». اهـ. هذه هي المقدمة التي يعتمد عليها الإمام الرازي في نفي أن يكون الله تعالى في جهة من الكون. فالأرض كروية الشكل، ويلزم على ذلك امتناع كون الله في

جهة منها. أمّا بيان اللزوم، أي بيان وجه العلاقة بين كون الأرض كرة، وبين ترتب امتناع كون الله في جهة بناءاً على ذلك فقد بينه في كلامه كما ستتلوه عليك.

قال الإمام الرازي في الاستدلال على المقدمة الأولى وهي كون الأرض كرة: «بيان الأول: أنه إذا حصل خسوف قمري، فإذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه قالوا: إنه حصل في أول النهار، وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا: إنه حصل في آخر الليل، فعلمنا أن أول الليل في أقصى المشرق هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب، وذلك يوجب كون الأرض كرة». اهـ.

هذا هو أحد الأدلة التي ذكرها العلماء على أن الأرض كرة، وهو دليل قوي وصريح في المطلوب كما ترى. وأما بيان وجه التلازم بين هذا وبين استحالة كون الله في جهة فقد وضحه الإمام الرازي أيضاً فقال: «وإنما قلنا: إن الأرض لما كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز وذلك أن الأرض إذا كانت كرة، فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق، هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب وعلى العكس. فلو اختص الباري بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم، فثبت أنه يمتنع كونه مختصاً بالجهة». اهـ.

فالطريقة التي اتبعها الإمام الرازي لنفي كون الله تعالى في جهة هي إثبات كون الأرض كرة، والكرة سطحها هو جهة الفوق بالنسبة إليها، فكل ما يحاذي السطح فهو فوق الكرة، وقال أننا إذا قلنا أن الله فوق الأرض فإنه يلزم من ذلك أن يكون إما فوقها وفي ناحية معينة منها، وبالتالي فإنه يكون فوق قسم منها وتحت القسم الآخر، وإما أن يكون فوق جميع سطح الكرة وبالتالي يكون محيطاً بها وهذا باطل، ولأنه يلزم عنه أيضاً أن يكون فوقها من جهة وتحتها من الجهة الثانية المحاذية للأولى، وعلى كل الاحتمالات فلا يتحقق القول أنه في جهة هي الفوق.

فإذن الأمور التي اعتمد عليها الإمام الرازي في نفي الجهة هو أمران الأول أنه يلزم أن يكون الله تحت سكان الأرض من جهة على الأقل، وهذا باطل. والثاني أنه يلزم أن يكون محيطاً بذاته بالمخلوقات وهذا باطل.

واعتمد في إلزام الخصم على أن الخصم يستحيل أن يقول بأي واحد من هذين الأمرين؟! أقول ولعل خصوم الرازي من المجسمة الذين كانوا في زمانه، التزموا بهذه الحجة ولم يصرحوا بأن الله تحت الأرض من جهة ولم يلتزموا أن الله محيط بذاته بالمخلوقات من جميع الجهات.

ولكن ابن تيمية لكي يفرَّ من هذه الحجة الملزمة والقوية، التزم بكل من هذين القولين فقال أن الله تحت وفوق، وقال إن الله محيط بذاته من جميع الجهات. فالتزم هذه القبائح الشنيعة. كل هذا في سبيل الإصرار على القول بكون الله تعالى في جهة الفوق.

فابن تيمية قد بلغ درجة من التجسيم لعل أحداً لم يبلغها إلا الذين قالوا أن الله طويل عريض وطوله سبعة أشبار بشبر نفسه. وإلا الذين قالوا ألزموني ما شئتم، إلا اللحية والعورة.

وبعد توضيح المقام لك أيها القارىء، دعنا الآن نقرأ كلام ابن تيمية وتعليقه على حجة الإمام الرازي هذه.

فابن تيمية لم ينازع الرازي في كروية الأرض، بل أنه عمم ذلك وقال بكروية الأفلاك جميعاً، حتى قال بكروية الجنة والعالم كله حتى العرش الذي يجلس عليه الله على حد عقيدته الفاسدة.

واعلم أن الرازي اقتصر على كروية الأرض في هذه الحجة التي ذكرناها، ولم يحتج إلى إثبات كروية العالم وإن كان قد يقول بها، لأن إثبات كروية الأرض كافٍ في إقامة الحجة على المجسمة.

إذن فابن تيمية لم يخالف في هذه المقدمة، بل شرع في تدعيمها وتعميمها كما قلنا لك لتشمل الكون كله ومن ضمن ما قاله أن نقل الإجماع على كروية الأفلاك، وشنع على من يقدح في هذا الإجماع، ثم قال:

«وفي حديث الأطيط الذي رواه أبو داود وغيره عن جبير بن محمد، عن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده، قال: «أتى رسول الله ﷺ أعرابيٌّ، فقال: يا

رسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال وهلكت الأنعام فاستسق الله لنا فإنا نستشفع بك إلى الله ونستشفع بالله عليك، فقال رسول الله ﷺ «ويحك أتدري ما تقول، وسبح رسول الله ﷺ فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه ثم قال: ويحك أتدري ما تقول، لا يستشفع بالله على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك، ويحك أتدري ما الله، إن عرشه على سمواته هكذا وأشار بأصابعه مثل القبة عليه. وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب».

قال أبو داود وقال ابن بشار في حديثه: «إن الله فوق عرشه، وعرشه فوق سمواته» وساق الحديث. ولفظ عثمان بن سعيد عن ابن بشار «أن الله فوق عرشه فوق سمواته فوق أرضه مثل القبة، وأشار النبي ﷺ بيده مثل القبة وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب». اهـ.

فابن تيمية يستدل بهذه الأحاديث التالفة الهالكة على كون السموات كروية وعلى كون الله تعالى أيضاً فوقها كالكرة محيط بها كإحاطة القبة بما تحتوي عليه.

هذا هو ما يريد ابن تيمية إثباته هنا. وأما الأطيط فهو الصوت الحاصل من الشيء إذا وضعت عليه شيئاً ثقيلاً، فأنت إذا وضعت حملاً ثقيلاً فوق أحد الكراسي فإنك تسمع لهذا الكرسي صوتاً يشير إلى أنه يكاد ينوء بما يحمل من ثقل المحمول. هذا هو الأطيط فهو نتيجة للثقل الحاصل من الشيء، ولابن تيمية كلام خاص عن الثقل الحاصل من وزن الله أثناء كونه مستقراً فوق العرش. ولكن ليس هذا هو محل الكلام على ذلك.

على كل حال، فقد وافق ابن تيمية على كروية الأرض بل وعممها حتى قال بكروية الكون كله، ثم قال في [٢/ ٢١٥]: «وإنما الغرض أن ما ذكره هذا الرازي من استدارة الفلك لا ننازعه فيه كما قد ينازعه فيه بعض الجهال». اهـ.

إذن هذا تصريح من ابن تيمية بموافقة الإمام الرازي على هذه المقدمة.

ويعترض ابن تيمية على الإمام الرازي في هذه الحجة، وتوضيح اعتراضه الذي ذكره في ص٢١٧ كما يلي مع بيان أن هذا الاعتراض لا يقدح اصلاً في مطلوب الرازي كما سترى ابن تيمية نفسه يسلم ذلك. قال ابن تيمية: «كان

الواجب إذا احتججت بما ذكرته من أمر الهيئة تتم ما يقولونه هم وما يعلمه الناس كلهم، فانه لا نزاع بينهم ولا بين أحد من بني آدم أن الأرض هي تحت السماء حيث كانت، وأن السماء فوق الأرض حيث كانت، وهذا وهم متفقون مع جملة الناس على أن الجهة الشرقية سماؤها وأرضها ليست تحت الغربية، ولا الجهة الغربية سماؤها وأرضها تحت الشرقية، ومتفقون على جهل من يجعل إحدى الجهتين في نفسها فوق الأخرى أو تحتها». اهـ.

هنا في هذه الفقرة يصور ابن تيمية نفسه من المدققين في علم الفلسفة، فتراه كما هنا ينسب إلى الرازي القصور والتقصير، وهذه في الحقيقة تهمة يضحك لها من يعرف من هو الرازي ومن هو ابن تيمية، والحقيقة أن الرازي لم يرد إكمال القول بأن الأفلاك العليا كروية تامة أي محيطة بالأفلاك السفلى، لأن المدعى عند خصومه هو أن الله عزوجل هو فوق الأرض فوق خلقه من جهة معينة لا من جميع الجهات. فلم يحتج الى اكمال هذه الحجة كما ذكر ابن تيمية.

والعجب هنا هو أن منازعي الإمام الرازي من المجسمة، لما لم يكن أحد منهم من يدعي كون الله تعالى فوق العالم من جميع الجهات لشذوذ هذا القول. فإن ابن تيمية قد قال بهذا القول مع ما يلزم عنه من كون الله تعالى محيطاً بذاته بالسموات والأرض بل بالعالم كله إحاطه ذاتية، فابن تيمية يتصور ربه كالكرة الكبيرة المحيطة في جوفها بكرة صغيرة.

وهذا القول مع سقوطه عند العقلاء، فإن ابن تيمية هنا يلتزمه كما رأيت هنا، وكما سترى بعد قليل بعبارة واضحة لا لبس فيها. فابن تيمية يقول في هذه الفقرة أن السماء إذا كانت محيطة بالأرض من جميع الجهات فان هذا لا يستلزم أن تكون السماء فوق الأرض من جهة وتحتها من جهة أخرى بل هي فوق الأرض من جميع الجهات لأنها كره محيطة بالأرض الكروية، فيقول أنه لا أحد ينكر أن السماء الشرقية ليست تحت السماء الغربية، يريد من تقريره لهذا القول أن ينتقل بعد ذلك إلى القول بأن الله لو كان محيطاً بذاته بالعالم، فإنه لا يكون جزء منه تحت العالم!!

والحقيقة أن ابن تيمية يقع هنا في مغالطة واضحة، وهي اعتبار جهة الفوق والتحت جهات حقيقة أي لها حقيقة خارجية منفردة بذاتها، وقد سبق أن ذكرنا لك ذلك عنه، ويرى أن سائر الجهات الأخرى إضافية. وهذا كما يعرفه المطلعون خلاف التحقيق فإن الفوق والتحت هي جهات طبيعية، ولا يقال لها ذاتية لازمة بل هي تابعة لطبيعة الموجود، فإذا كان الموجود كروياً كانت له جهتان فوق وتحت، وإذا كان الموجود مكعباً، كان له ست جهات وهي الجهات المعروفة فكما ترى فإن الجهات تابعة لحركة المتحرك، ولا يوجد شيء اسمه جهة عقلية هي الفوق والتحت، لان الجهة لا تفهم إلا كإضافة ونسبة بين جسمين محدودين. واعتبار الفوق والتحت والشمال والجنوب واليسار واليمين كلها إضافات تختلف بحسب المعتبر. فافهم هذا.

ولهذا المعنى الذي أظهرناه لك نقول: إنه حتى على فرض كون السموات محيطة إحاطة الكرة بالأرض أي انها تحيط بها من جميع الجهات، فإن هذا لا يمنع أننا نقدر لهذه الكرة الكبيرة جهة فوق وتحت، لأن الجهات أصلاً تقديرية على كل حال كما عرفت. وإذا جاز لنا ذلك، وهو جائز، فإن ابن تيمية نفسه لم يستطع أن يتخلص من جوازه، فتراه فرض الجهة الشرقية والغربية للسماء مع قوله أن السماء كروية، وإذا فرض هاتين الجهتين، فإنه لا بد يلزمه تجويز فرض الفوق والتحت للسماء، ويكون الفوق هو إحدى جهات السماء، والتحت هو الجهة التي تقابل هذه الجهة المفروضة فوقاً. ولك أن تعكس الفرض فتجعل الفوق تحتاً والتحت فوقاً.

والحاصل الواقعي إنما هو وضع معين بين السماء والأرض، وهذا الوضع تابع لكون كل منهما جسماً محدوداً له حدود ونهايات، ولولا كونها كذلك، لما جاز وجود وضع معين بينهما، وهذا الوضع تابع لنسبة مكان وحيز كل منهما إلى الأخرى فافهم هذا.

ومما مرّ تَعْلَمُ أنّ السماء كما يقال أنها فوق يمكن أن يقال أنها تحت والجهات فرضية اعتبارية. فقول ابن تيمية في آخر الفقرة بمنع جعل إحدى

الجهتين فوق الأخرى باطل لا وجه له إلا محض التحكم كما ستراه بوضوح بعد ذلك.

ثم قال ابن تيمية: «وذلك يتضح بما قدمناه قبل هذا من أن الجهات نوعان:

جهات ثابتة لازمة لا تتحول. وجهات إضافية نسبية تتبدل وتتحول فأما الأول وهي الجهة الثابتة اللازمة الحقيقية فهي جهة العلو والسفل. فالسماء أبداً في الجهة العالية التي علوها ثابت لازم لا يتبدل، والأرض أبداً في الجهة السافلة التي سفولها ثابت لازم لا يتبدل». اهـ.

هذا هو الكلام الذي يستند ابن تيمية إليه دائماً في مثل هذه المواضع، فهو يتوهم أن الجهات منها حقيقية أي لازمة وثابتة، بمعنى أنها لا يجوز أن لا تكون موجودة إذ هذا هو معنى الثبوت واللزوم. وهو معنى أنها لا تتبدل. وهذه الجهات هي الفوق والتحت. وهذا الكلام في الحقيقة باطل لا أساس له، إذ هاتان الجهتان هما جهتان طبيعيتان، وفيهما ناحية اعتبارية كما أشرنا لجواز تبديلهما بلا لزوم تناقض. وهما في الواقع عبارة عن تعبير عن وضع جسم بالنسبة إلى جسم آخر، وشرط هذه الأجسام أن تكون محدودة، كما عرفناك، إذ بدون المحدودية لا يمكن تصور الجهات.

ولكون الجهة في الحقيقة عبارة عن وضع جسم محدود بالنسبة لجسم محدود آخر فلا يجوز أن يقول قائل إن بعض الجهات حقيقية لازمة لا تتحول. ومن يقول هذا فهو يتبع الفلاسفة في قولهم بان الله خالق بالعلة وفي قولهم أن الطبيعة فاعلة، إذ لا يوجد موجب عقلي لوضع دون وضع، والمخصص الوحيد هو الله تعالى فهو الذي خصص هذه الأوضاع بإرادته.

ويكاد يكون حقيقة كلام ابن تيمية في قوله بكون الفوق والتحت جهات لازمة لا تتحول، نفياً لإرادة الله تعالى، إذ مالا يتحول ولا يتغير فهو غير معتمد في وجوده على الإرادة الإلٰهية وما لا يكون كذلك، فلا مدخلية في وجوده للإرادة الإلٰهية. وهذا مذهب قبيح.

وعلى كل حال فنحن لا نريد أن نبين هنا تهافت مقولة ابن تيمية هذه، بل أردنا فقط مجرد الإشارة إلى ذلك.

ثم قال ابن تيمية في ص٢١٩: «ومن المعلوم أن المشرق والمغرب لا يتبدلان قط باستقبالهما تارة واستدبارهما أخرى.. فكيف يتبدل العلو والسفل بتنكيس الانسان وقلبه على رأسه والمحاذاة حينئذ للسماء برجليه والأرض برأسه، بل هذا المنكوس يعلم أن السماء فوقه والأرض تحته، ونحن لا نمنع أن هذا قد يسمى علواً وسفلاً بهذا الاعتبار التقديري لكن هذا لا يعتبر الجهة الحقيقية الثابتة». اهـ.

في هذه الفقرة يسلم ابن تيمية باعتبارية الجهات حتى الفوق والتحت، ولكنه يصر أيضاً على كون الفوق والتحت أيضاً جهات حقيقية ثابتة. وهذا تعنت لا يخفى على الأذكياء. فإنه لا يخفى أن الأمر الحقيقي لا يجوز القول بأنه غير حقيقي باختلاف موضع النظر إليه، فالحقيقي مهما درت حوله أو دار هو حولك سيبقى حقيقياً. فلو وضعت أمامك جسماً ونظرت إليه من جهة الشمال لقلت إنه جسم حقيقي. فلو مشيت ونظرت إليه من جهة الغرب لقلت أيضاً إنه جسم حقيقي. وكذلك لو مشيت ونظرت إليه من جهة الجنوب لقلت أيضاً إنه جسم حقيقي، وهكذا. فالوضع الحاصل بين أمرين لا يجعل حكمك على الشيء صحيحاً أحياناً، وغير صحيح أحياناً الا إذا كان هذا الحكم في ذاته اعتبارياً أي لا وجود له في الخارج.

وهكذا فالواقف على القطب الشمالي لو أشار إلى الجهة التي فوق رأسه، فانه يشير إلى مجموعة من الأجسام أو جزء من السماء. ويقول عند ذاك عن هذه الأجسام إنها فوقه. ولو ذهب نفس هذا الانسان ووقف على القطب الجنوبي وأشار إلى الجهة المقابلة لرأسه أيضاً، فإنه في الحقيقة يشير إلى مجموعة أخرى من الأجسام وجزء آخر من السماء، وهو أيضاً يقول عن هذه الأجسام الثانية: إنها فوقه. مع العلم أنه في نفس هذا الموضع يقول عن الأجسام الأولى إنها تحته.

وينطبق نفس الحكم على الكرة الأرضية أيضاً.

وقد سلم ابن تيمية كما ترى في هذه الفقرة بجواز إطلاق الفوق على إحدى الجهتين والتحت على الأخرى، ثم عكس الحكم بانعكاس الوضع، ولكنه سمى هذا علواً وسفلا تقديرياً. ووَصْفُه بالتقديري هنا لا يلغي ذاته.

وعلى كل حال فالحاصل أنه إن سماه علواً حقيقياً أو تقديرياً فإنه بلا شك يلزمه أن يكون المحيط بالشيء محتوياً عليه ومحدوداً بنهاياته، فالجسم الحاوي يكون المحوي باطنه، والحاوي ظاهره. والمحوي يكون داخل الحاوي، وفيه. والحاوي للشيء يجب أن يكون في جهة منه تحته وفي جهة أخرى فوقه. ولكن إذا أصر ابن تيمية على القول أنه يكون في جميع الجهات فوقه فإن هذا لا يضرنا ويمكن أن نقلب هذا القول عليه بنفس أسلوبه ونقول بل إنه يكون في كل الجهات تحته. وعلى كل هذه التقادير فان هذا لا يغير من حقيقة الوضع الحاصل بعد ذلك. وهو كون الأرض داخل جسم السماء، والمحويّ داخل الحاوي.

ثم تكلم ابن تيمية بعد ذلك على حديث الإدلاء، وسوف نوضح لك ما قاله فيه من شنائع في موضع خاص بتوفيق الله.

ثم قال: «وإذا ظهر هذا علم أن الله سبحانه لا يكون في الحقيقة قط إلا عالياً». اهـ.

هذا هو في الحقيقة كل ما يريد ابن تيمية اثباته، هو اثبات كون الله تعالى في جهة وله حد. وهذا القول الذي ذكره هنا يمكن أن نوضحه لك في صورة أخرى لها نفس الواقع الذي يصدق عليه عبارته، بل هو نفس المعنى المراد لابن تيمية كما ستراه، وبناءً على ما وضحناه لك سابقاً من تلازم هذا المعنى الذي يريده ابن تيمية من العلو وبين كون الله تعالى محيطاً بذاته بالكون كما تحيط القشرة باللبّ. فنقول: عبارة ابن تيمية هذه تساوي أن نقول: «وإذا ظهر هذا، علم أن الله سبحانه لا يكون في الحقيقة قط إلا محيطا بمخلوقاته حاوياً لهم في ذاته من جميع الجهات، ليكون فوقهم من جميع الجهات».

ولا تستغرب من بشاعة هذه العبارة، فإنك سترى بعد قليل ابن تيمية يصرح بها.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/٢١٩]: «وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو أن يقال: هذا الذي ذكرته وارد في جميع الأمور العالية من العرش والكرسي[١] والسموات السبع وما فيهن من الجنة والملائكة والكواكب والشمس والقمر ومن الرياح وغير ذلك، فإن هذه الأجسام مستديرة كما ذكرت ومعلوم أنها فوق الأرض حقيقة». اهـ..

تأمل في هذا الكلام، وانظر كيف يسقط ابن تيمية في أمور عظيمة وتناقضات مع المعلوم، وكل ذلك ليثبت ما يريده من عقائد التجسيم.

فقد قال عن ما عدده من المخلوقات إن هذه المخلوقات أجسام مستديرة، فتكون الملائكة عنده أيضاً أجساماً مستديرة، وهذا قبيح. وقول بلا علم ولا برهان. وكذلك قوله عن العرش والكرسي فلم يثبت فيها شيء من النقل يدلل على أنها مستديرة، بل غاية ما ورد أنها على شكل القبة تحتها السموات والأرض. فكيف يقول عنها هنا أنها مستديرة.

وأيضاً فكلامه باطل إذا أراد بقوله إنها مستديرة أي محيطة بالأرض بشكل كروي، فلا يوجد عاقل يقول: أن الشمس والقمر مستديرة بهذا المعنى. بل هما مستديران في نفسهما لا على الأرض.

وإذا كان كذلك، فكيف يحق له أن يقول إن هذه الأجسام كلها فوق الأرض. ونحن نعلم علم اليقين أن القمر ليس فوق الأرض، بل إنه في ناحية منها، وإذا شئت قلت: انه في حركته يكون أحياناً فوق وأحياناً تحت. وكذلك يقال في الشمس فمن الذي قال أن الشمس فوق الأرض وبأي معنى. وأما الملائكة فهي تملأ الكون فلا يقال إنها دائماً فوق الأرض، أي في ناحية معينة منها بل في كل نواحي الأرض، إلا إذا كان يعتقد أن الملائكة عبارة عن أفلاك مستديرة تحيط بالأرض، وهو عين قول الفلاسفة في العقول العشرة.

---

(١) انظر هنا يقول إن العرش مستدير، وكيف يقول في التأسيس (٥٨٦/١) لم يثبت أن العرش مستدير.

وبهذا التحليل السريع يتبين لك مدى ما يحويه كلام ابن تيمية من مغالطات يدرجها في كلامه ثم يستند إليها ويستخلص منها النتائج معتبراً إياها مسلمات أو بديهيات، وهي في الحقيقة أغلوطات وسفسطة.

ثم قال ابن تيمية مخاطباً الإمام الرازي: «وإن كان مقتضى ما ذكرته أن تكون هذه الأمور دائماً تحت قوم كما تكون فوق آخرين». اهـ.

وأنت تعلم الآن أن هذا يقول به الإمام الرازي الزاماً للمجسمة، وتعلم أن هذا الإلزام في غاية الصحة.

ثم قال ابن تيمية: «وتكون موصوفة بالعلو الحقيقي الثابت كما أنها أيضاً عالية بالعلو الإضافي الوجودي دون الإضافي التقديري». اهـ.

هذا هو تفسير ابن تيمية ومحاولته للانفكاك عما ألزمه به الرازي، فهو لا يملك إلا أن يردد أن العلو حقيقي إضافي وجودي، وأما التحت فهو إضافي تقديري. وهذه التفرقة بين المعنيين من عند ابن تيمية، لا يوجد لها محصل. فالفلاسفة قالوا عن الفوق والتحت أنها جهات طبيعية، أي راجعة لطبيعة الموجودات الجسمانية، ولم يقولوا عنها كما قال ابن تيمية بأنها لازمة لحقيقة الوجود وثابتة ولازمة له، فهذا قول باطل، لأنه مصادرة على المطلوب. فالخلاف أصلًا هو هل يمكن وجود موجود غير متصف بكونه في جهة، فالعلماء المنزهون لله يقولون نحن نسلم أن جميع هذه الأجسام لها جهات، ولكن نقول الله موجود بلا جهة. وأما ابن تيمية، فلما قال أن الأجسام لا تخلو عن الجهات، قال بعد ذلك إن الموجودات كلها لا يجوز أن تخلو عن الجهات أيضاً، لأنه يقول كما ذكرنا لك في أول هذا الكتاب أن كل الموجودات أجسام. فما ثبت من الصفات للأجسام المشاهدة، فانه بعينه يثبت للأجسام غير المشاهدة أي الله عزوجل عنده.

ثم قال ابن تيمية: «وإذا كان الأمر كذلك، ولم يكن في ذلك من الإحالة إلا ما هو مثلما في هذا ودونه، لم يكن في ذلك محذوراً، **فإن المقصود أن الله فوق السموات وهذا ثابت على كل تقدير**». اهـ.

أرأيت أيها القارىء، فإن ابن تيمية بعد أن قرر معنى الجهة، وبعد ما قال أن المحيط بالشيء يكون دائماً فوقه، وإن لزمه كما قلنا أن يكون أيضاً داخله، وأن يكون في الحقيقة تحته بعضه وفوقه بعضه الآخر، هذا كله يسلم ابن تيمية به. ويقول به في حق الله تعالى فالله تعالى فوق العالم على كل هذه التقادير. وإذا لزم من هذا أن يكون محيطاً بالعالم بذاته من جميع الجهات، فإن ابن تيمية يقول به، والمهم عنده أنه يقال على الله دائماً أنه فوق العالم، مهما قيل عنه مع ذلك من أن العالم فيه وداخله. تعالى الله وتنزه عن ذلك القول القبيح.

والآن سوف نسرد عليك ما يقوله ابن تيمية من معنى الإحاطة بألفاظه لتعلم أن تحليلاتنا لمعاني كلامه في كل ما مضى، ليس تلبيساً عليه بل هو في الحقيقة شرح وتوضيح لما يريد، بما لا يقدر عليه أصحابه من البيان.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٢٢٠] بعد كلامه السابق مباشرة «وهذا يظهر بالوجه الثالث، وهو أن يقال: هذا الذي ذكرتَه[1] من هذا الوجه لا يدفع». اهـ.

أي هذا الذي ألزمه به الرازي من كون الله تحت العالم من بعض الجهات لا يدفعه ابن تيمية، أي لا ينكره. أي أن ابن تيمية يقول فعلاً أن الله تحت خلقه من بعض الجهات وفوقهم من جهات أخرى.

ثم قال: «فإنه كما أنه معلوم بالحساب والعقل». اهـ.

وقد بينا نحن لك أن كون الله محيطاً بالعالم وبالمخلوقات بذاته، على المعنى الذي يثبته ابن تيمية ليس مأخوذاً لا من الحساب ولا من العقل، بل هذا من توهمات ابن تيمية ونفسه لا غير. فكلام ابن تيمية فيه كذب على الحساب والهندسة والعقل.

ثم قال: «فإنه ثابت بالكتاب والسنة». اهـ.

---

(١) يخاطب في هذا المقام الإمام الرازي كما لا يخفى على النبيه.

أيضاً يدعي ابن تيمية أن هذا المعنى ثابت في الكتاب والسنة، أي في القرآن والأحاديث وكلامه هذا كذب بلا ريب، ولكن تعال معنا لترى كيف يستدل ابن تيمية بالكتاب والسنة على هذا الأمر لتدرك عمق تغلغل هذا الرجل في مذهب التجسيم فقال ابن تيمية: «قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾». اهـ.

هذه الآية خاصة قوله تعالى (والظاهر والباطن) هي دليل ابن تيمية على كون الله تعالى محيطاً بالمخلوقات بذاته على المعنى الذي وضحناه لك. وسوف يزداد وضوح ما يريده ابن تيمية من هذه الآية بعد قليل.

وأما دليله من السنة فهو قد ذكره فقال بعد ذلك مباشرة: «وقد روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول: أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، **وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء**». اهـ.

هذا هو دليل ابن تيمية من السنة على كون الله تعالى محيطا بذاته بالمخلوقات وسوف ترى شرحه لهذا الحديث بعينك قريباً لتعلم صدق ما نسبناه إليه فقد قال في تقرير وجه دلالة الحديث على ما يريد.

«فأخبر أنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وأنه الباطن الذي ليس دونه شيء، فهذا خبر بأنه ليس فوقه شيء في ظهوره وعلوه على الأشياء، **وأنه ليس دونه شيء فلا يكون أعظم بطونا منه حيث بطن من الجهة الأخرى من العباد.**

جمع فيها لفظ البطون ولفظ الدون ـ وليس هو لفظ الدون[١] ـ بقوله: وأنت الباطن فليس دونك شيء، **فعلم أن بطونه أوجب أن لا يكون شيء دونه فلا شيء دونه باعتبار بطونه، والبطون يكون باعتبار الجهة التي ليست ظاهرة**». اهـ.

أقول: هذا هو النص الصريح من ابن تيمية في إحاطة الله تعالى بالمخلوقات من جميع الجهات. ولا أعتقد أن انساناً يفهم ما يقرأ، لا يجزم بأن ابن تيمية يريد

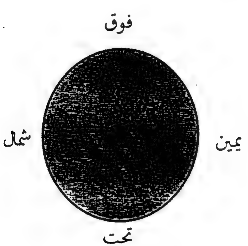
---

(١) علق مخرج الكتاب على هذا فقال: «لعله وليس هو معنى الدون الناقص». اهـ.

هنا معنى الإحاطة الذاتية بالمخلوقات فلا يوجد نص أوضح من هذا يمكن أن يعبر عنه الرجل لكي يُفْهِمَ غيره ما الذي يريده[١].

ومع ذلك فأنت ترى بعينك ابن تيمية يجعل لفظ الظهور مرادفاً للفظ العلو والفوقية، وحاصل ذلك جعل لفظ البطون مرادفاً للفظ الدون والتحتية. فالله عنده محيط بالعباد من فوق ومن تحت ومن جميع الجهات. ولعل قائلاً يقول: أن ابن تيمية لم يرد هنا معنى الإحاطة من جميع الجهات فما دليلك على أنه أرادها.

نقول لهذا القائل: تأمل في قول ابن تيمية «فلا يكون أعظم بطوناً منه حيث بطن من الجهة الأخرى من العباد». اهـ. لتدرك تماماً أنه يتكلم عن جهات مكانية وحدود حقيقية وإحاطة ذاتية. وهذا المعنى الذي أفهمه أنا من كلام ابن تيمية هذا يمكن تصويره كما يلي، حيث نصور فيه كيفية إحاطة الله بالعالم وبالمخلوقات على حسب عقيدة ابن تيمية.



هذه هي كيفية شرح ابن تيمية لهذه النصوص رسمناها لك بالشكل الهندسي. فالظهور يقابل البطون من الجهة الأخرى. كما يقابل الظهر في الرجل بطنه من الجهة الأخرى. لا فرق البتة بين هذا وذاك، فكلها أجسام والمعاني واحدة والألفاظ الدالة على هذا وعلى ذاك واحدة.

---

(١) لقد صرح بعض أتباع ابن تيمية بإحاطة الله بذاته للعالم بالمكان والزمان كما صرح به العثيمين والدكتور هرّاس في شرح العقيدة الواسطية.

ولا يجوز أن يقول قائل من المدافعين عن ابن تيمية: قد يكون أراد معنى آخر غير هذا المعنى البشع الذي صورته هنا.

لأنّا نقول لهذا القائل: إن من يفهم كلام العرب ومعاني المفردات لا يفهم غير هذا المعنى الذي أظهرناه نحن لك بالشكل والشرح. وهي نصٌّ في المعنى الذي ذكرناه.

نحن نعلم أن اتباعه لا يملكون في هذا الموقف إلا الصراخ والعويل، كما لا يملكون في غير هذا الموقف إلا ذلك أيضاً.

ترى، هل يحتاج المنصف المتقي لربه كلاماً بعد هذا؟!!

أنا وكافة العقلاء نجزم بأنه ليس بعد هذا البيان بيان. أي ليس العاقل بحاجة كلام بعد ما مرَّ لكي يفهم حقيقة اعتقاد ابن تيمية.

ومع ذلك، فسوف نذكر لك بعض عبارات أخرى من ابن تيمية في نفس الموضع السابق تزيد من وضوح ما بيناه عند المعارض.

قال ابن تيمية مباشرة بعد الفقرة السابقة [٢/ ٢٢٠]: «ولهذا لم يقل: أنت السافل، ولهذا لم يجىء هذا الاسم الباطن كقوله وأنت الباطن فليس دونك شيء إلا مقروناً باسم الظاهر الذي فيه ظهوره وعلوه، فلا يكون شيء فوقه، **لأن مجموع الاسمين يدلان على الإحاطة والسعة، وأنه الظاهر فلا شيء فوقه. والباطن فلا شيء دونه**». اهـ.

فتأمل هنا كيف يصرح أن مجموع هذين الاسمين يدلان على الإحاطة والسعة، وكلمة الإحاطة والسعة هنا يراد بها الإحاطة الذاتية للمخلوقات، والسعة للمخلوقات لأن ذات الله قد وسعت المخلوقات واحتوت عليها. كما يقال الغرفة وسعت الأثاث، والإناء وسع الماء. وهكذا.

وكلمة الدون يريد بها ابن تيمية التحت لأنه جعلها هنا مقابل الفوق. فعلى حد زعم ابن تيمية فقد نفى الحديث أن يكون شيء فوق الله، وأن يكون شيء تحته.

يقارن ابن تيمية بين لفظ الضار والنافع، بلفظ الظاهر والباطن، فيقول أن الضرر المفهوم من هذا اللفظ ليس ضرراً عاماً بحيث يخالف أن تكون رحمته وسعت كل شيء، ويقابل هذا المعنى بالظاهر والباطن، وإليك عبارته [٢/ ٢٢١]: «لأن ما فعله من الضرر والمنع والحفظ فيه حكمة بالغة أوجب أن تكون فيه رحمة واسعة ونعمة سابغة، فليس في الحقيقة ضرراً عاماً، وإن كان فيه ضرر، فالضرر الإضافي بالنسبة إلى بعض المخلوقات يشبه ما في البطون من كونه ليس تحته شيء، وأنه لو أدلي بحبل لهبط عليه، فإن الهبوط والتحتية أمر إضافة بالنسبة إلى تقدير حال لبعض المخلوقات، هذا في قدره، وهذا في فعله». اهـ.

يريد أن يقول أنه حتى لو قيل بناءً على معنى البطون من الجهة الأخرى إن هذا هو نفس معنى كون الله تحت بعض العباد، فإن كون الله تحت البعض لا يضر في كونه هو الظاهر. وهذا في غاية التهافت، ولكن نقلناه إليك لتعرف مقصده ولتدرك أنه يقول فعلاً بأن الله تحت بعض العباد والمخلوقات لكونه محيطاً بذاته بالجميع.

ثم قال ابن تيمية مخاطباً الرازي في التأسيس [٢/ ٢٢٤]، مسترسلاً في تأكيد نفس المعنى السابق: «وتمام هذا بالوجه الرابع وهو أن يقال: إذا كان الباري فوق العالم وقلت إنه يلزم من ذلك أن يكون في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس، **فلم قلت إن هذا ممتنع، وأنت لم تذكر على امتناع ذلك حجة عقلية ولا سمعية؟!**». اهـ.

فهنا يصرح ابن تيمية بوجوب كون الله تعالى تحت بعض العباد وأنه لا يوجد دليل على نفي ذلك. ولكن قوله للرازي انك لم تأت بدليل على نفي ذلك، باطل. لأن كل الأدلة التي أتى بها الرازي على نفي الجسمية والجهة والمحدودية تنفي هذا المعنى كما لا يخفى على اللبيب.

ولكن الذي يهمنا هنا، أن كون الله تحت بعض عباده هذا موافق للعقل والنقل عند ابن تيمية!!

ثم قال: «**مع أنه قد علم بالعقل والشرع أن هذا ليس نقصاً، بل هذا غاية الكمال والإحاطة كما بينه النبي ﷺ** ». اهـ.

فتأمل هنا كيف جعل الإحاطة المذكورة، مدلولاً عليها بالعقل والنقل. بل ادعى كذباً، أن هذا هو ما قصده النبي عليه السلام.

فتعجب ما شئت، وتأمل كيف يقلب ابن تيمية الأمور، فيجعل المستحيل واجباً والنقص كمالاً، وهكذا. وقد مرت عليك في هذا الكتاب أمثلة عديدة تدل على ذلك الأسلوب.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٢٢٥]: «وإن قلت إن هذا لا يوجب تحتية حقيقية ولا إضافية موجودة وإنما يوجب تحتية إضافية، **فهذا لا يضرُّ** فإن الحكم المقدر معلق بشرط، والحكم المعلق بشرط معدوم بعدمه، كما في الحديث لو أدلى أحدكم دلوه لهبط على الله.

ومن المعلوم أن إدلاء شيء إلى تلك الناحية ممتنع، فهبوط شيء على الله ممتنع فكون الله تحت شيء ممتنع. وإنما الغرض بهذا التقدير الممتنع بيان إحاطته من جميع الجهات». اهـ.

هذا الكلام مليء بالمغالطات، ونحن هنا نشير إلى بعضها اختصاراً.

وقبل ذلك، نلفت الأنظار إلى تصريح ابن تيمية بكون الله متصفاً بالتحتية الإضافية على حد زعمه كما ذكره في أول هذه الفقرة.

وأما المغالطات، فأولها كيفية فهم ابن تيمية لهذا الحديث على ضعفه. ولكن حتى فهمه واستنباطه منه مغلوط. فإن الحديث ظاهره أن الله محيط بالناس من جميع الجهات، ومن هذه الجهات جهة التحت التي يقع فيها الإدلاء أي إدلاء الناس الدلو كما يدلونه في البئر. فالحديث يقول لو حصل الإدلاء لهبط الدلو على الله، هذا المعنى يأخذه ابن تيمية على ظاهره هكذا، ويقره. ومقتضى الحديث ان الله تحت كما هو فوق. فللحديث شرط ممتنع الوقوع على زعم ابن تيمية، ونتيجة وهي كون الله تحت.

وابن تيمية يقول: ما دام الإدلاء مستحيل الوقوع. فكون الله تحت شيء مستحيل. وهذا الفهم باطل شاذ ومتهافت.

فإن النص بهذا التركيب يفهم منه ترتب المقدمة الثانية على الأولى فقط. ولا يفهم منه أن عدم حصول ذلك دليل على بطلان التالية.

فعلى مذهبه وعقيدته يجب أن يكون الله تحت الجميع وفوق الجميع. فإن هذه الصيغة في اللغة العربية تدل على استلزام المقدمة للتالية، ولا تدل على امتناع التالية في ذاتها. فهذا التركيب يفهم منه عدم حصول الادلاء فعلاً، ولكنه يفهم منه أنه لو حصل لوقع على الله فعلاً، فالله اذن تحت الناس. فالممتنع هو فقط حصول الهبوط على الله بالفعل، وليس الممتنع هو كون الله تحت شيء كما ادعى ابن تيمية تحريفاً للنص.

وهذا المعنى نلزمه نحن لابن تيمية، ولا يستطيع أن يتهرب منه. بل كان الأصل أن ينص هو عليه، ولكن كما قلنا ابن تيمية إذا ظهر له بشاعة قوله فإنه يحاول أن يستره ولو بمحاولات لفظية فقط أي وإن صرح بالمعنى.

يعني، أنه لا يؤثر في النتيجة هنا أن يصرح ابن تيمية بان الله تحت شيء أو لا يصرح، فإن هذا هو المفهوم من كونه محيطاً بذاته بكل شيء. وهذا القدر نص عليه ابن تيمية في أكثر من موضع كما رأيت[(١)].

فائـدة:

لاحظ أن العرب تستعمل لفظين الأول فوق والثاني تحت. فيستعملون كلمة فوق في معنيين الأول الفوقية المكانية، والثاني الفوقية المعنوية. وهي تفيد جلال القدر، ويستعملون كلمة تحت في معنيين أيضاً الأول التحتية المكانية، والثاني التحتية المعنوية وهي تفيد النقص والإهانة. فابن تيمية يستعمل كلمة الفوق في

---

(١) لقد خصصنا فصلاً خاصاً لبيان شرح ابن تيمية لحديث الدلو. راجع المسألة الرابعة من هذا الباب.

حق الله تعالى بكلا المعنيين الواردين في اللغة فيطلقه على الله ويريد أن الله فوق في المكان وفوق في القدر.

وأما التحت، فابن تيمية كما رأيت يطلقه على الله تعالى بمعنى المكان لأن الله عنده محيط بكل شيء، وهذا يقتضي أن يكون فوق وتحت.

وأما التحت بالمعنى الثاني فلا يطلقه على الله تعالى..

ومن ذلك تستطيع أن تفهم كلامه عندما يقول مثلاً في [٢/ ٢٢٥] في مناقشة الإمام الرازي: «ومما يوضح ذلك أن المنازع له قد علم يقيناً بالشرع والعقل أن الله فوق العرش، فكل قول نافى ذلك فهو باطل، فنحن نزهناه عن الوصف بالتحتية لأنه ينافي ذلك، **ولما فيه من النقص**». اهـ.

فانك تعلم أن النقص المراد في كلام ابن تيمية هذا هو المعنى الثاني لكلمة التحت عند العرب وهو الذي يحمل معنى الإهانة، ولا يريد به نفي المعنى الأول وهو كون الله فوق وتحت بالمكان بالفعل. وهذا المعنى لا ينافي كونه على العرش عنده لأن العرش محيط عنده بالعالم كله، فكون الله محيطاً بالعرش والعالم لا ينافي أنه عليه. فافهم.

وبما ذكرناه لك في هذه المسألة يثبت ما نسبناه إلى ابن تيمية من القول بأن الله تعالى محيط بذاته ومحتوٍ على جميع المخلوقات من جميع الجهات، مع بيان بعض ما يلزم ذلك من لوازم فاسدة.

المسألة الثانية: استواء الله على العرش معناه الجلوس والاستقرار عليه بمماسة عند ابن تيمية والعرش مكان لله تعالى والله محمول على العرش... إلخ.

هذه هي مسألة الاستواء، وقد كثر الكلام فيها بين من يثبت الاستقرار الذاتي بمماسة، وبين من ينفي أن يكون المراد أصلاً هذا، بل حمل الاستواء على استواء الأمر والنهي أي قال هو استواء تدبير، لا استواء ذات.

والفريق الأول هم الذين يُسَمَّون بالمجسمة، والفريق الثاني هم المنزهون لله تعالى عن مشابهة المخلوقات.

وأنت تعلم حتى الآن مما مضى أن ابن تيمية ينصر مذهب المجسمة وينتمي إليه ويدعي أن هذا هو مذهب السلف وأن هذا هو ما نصت عليه نصوص الكتاب والسنة؟!!

ومع كثرة الكلام في هذه المسألة أخذاً ورداً، ومع أن السادة الأشاعرة وغيرهم من أهل التنزيه ينسبون إلى ابن تيمية القولَ بكون الله مستقراً بمماسة على العرش، أي جالساً عليه، إلا إنني لم أرَ أحداً حتى الآن قد فصل ووضح حقيقة رأي ابن تيمية وعرض كلامه من جميع جوانبه. وهذا هو ما سنفعله هنا باختصار لطول الموضوع وكثرة فروعه.

وسنورد كما اعتدنا في هذا الكتاب نصوصاً من كلام ابن تيمية ونشرحها حتى يستطيع القارىء فهم ما يريده ابن تيمية.

النص الأول: بيان بعض معالم رأي السلف كما يدعيه ابن تيمية في هذه المسألة.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢/٢٠٦]: «فإن للناس في كونه فوق العرش قولين مشهورين لعامة الطوائف من المتكلمين وأهل الحديث والفقهاء والصوفية من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم». اهـ.

سنذكر نحن هنا هذين القولين ونبين مراد ابن تيمية بهما.

قال ابن تيمية: «أحدهما: أنه مجرد نسبة وإضافة بين المخلوق والخالق أو بين العرش والرب تجددت بخلقه للعرش من غير **أن يكون هو في نفسه تحرك أو تصرف بنفسه شيئاً، وهذا قول من يقول يمتنع حلول الحوادث بذاته، وتمتنع الحركة عليه»**. اهـ.

هذا هو القول الأول كما يوضحه ابن تيمية، ومراده بهذا القول والله أعلم قول من يقول أن الله بذاته فوق العرش، وبعض هؤلاء قال بحد وبعضهم قال بلا

حد وعلى القولين فقد بينوا أنه في جهة العلو، ومن قال بهذا أحال على الله أن يتحرك لأن الحركة تقتضي المحدودية من جميع الجهات، ولذلك قالوا كما نقل عنهم ابن تيمية انه لا يتصرف بنفسه، يقصد انهم منعوا أن يكون الله استوى على العرش بحركة ذاته إلى العرش ثم استواء ذاته واستقرارها بحركة أخرى على العرش. وهذا الفريق نفى أن تقوم الحوادث بذات الله تعالى. ولا يلزم أن يكون القائل بهذا القول مجسماً، بل ربما يكون أجاز مجرد إطلاق القول بأن الله فوق العرش بذاته، ومع أن هذا غلط، إلا إنه لا يستلزم كونه مجسماً لأنك ترى أنه ينفي لوازم التجسيم صراحة، كقيام الحوادث بالذات والتصرف بالذات.

وقول هذا الفريق قد رفضه ابن تيمية كما سترى، **لأنه في الحقيقة يرفض كل قول مبني على تنزيه الله عن كونه جسماً كغيره من الأجسام.** كما علمتَ من المباحث السابقة، وابن تيمية يعتبر هؤلاء مخالفين لنصوص القرآن والسلف.

ولهذا فقد قال ابن تيمية: «والقول الثاني: هو المشهور عن السلف وأئمة أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية من الطوائف الأربعة وغيرهم أنه استوى عليه بعد أن خلق السموات والأرض، كما دل عليه القرآن، **فيكون قد استوى عليه بعد أن لم يكن مستوياً عليه، وكذلك استواؤه إلى السماء، ومجيؤه وإتيانه، كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة، وعلى هذا التقدير فليس في ذلك انقلاب لذاته**». اهـ.

هذا القول هو قول السلف والأئمة من أهل السنة كما يدعي ابن تيمية!! وحقيقة هذا القول كما نفهمه من مقابلته بالقول الأول ومن نفس الكلام، أن الله استوى على العرش بتحريك ذاته ونقلها إلى حيث يوجد العرش، أي إنه تحرك ونقل ذاته كي يستوي على العرش. وهذا بالضبط المعنى المراد من المجيء والإتيان أي أن الاستواء إنما تم لله بتحريكه ذاته إلى مكان العرش حتى صار العرش مكاناً لذاته وذاته مستقرة على العرش بمماسة كما ستعرف كل هذا مما يلي.

ورداً على من يقول إن هذه الحركة تستلزم الحدوث، فإن ابن تيمية يقول كما في آخر الفقرة، إن هذه الحركة لا تستلزم انقلاب ذاته، وما دامت لا تستلزم

انقلاب ذاته إذن فهي لا تستلزم الحدوث. لأنه عنده لا يوجد تغير يستلزم الحدوث الا انقلاب الذات أو ما يستلزمه. وهو يريد أن يقول إن هذا الاستواء مع أنه عبارة عن حلول حادث أو حوادث في الذات الإلهية، إلا أن هذا لا يستلزم حدوث الذات واحتياجها. وهذا منه بناءً على جواز حِلول الحوادث بالذات كما وضحناه في المسألة الخاصة بذلك.

إذن هذا القول هو قول السلف عند ابن تيمية، وهو بالضبط مقابل القول الأول كما وضحه هذا الرجل.

واعلم أيها القارىء أن المذهب الحقيقي لأهل الحق وهم أهل السنة هو أن الله غير محدود؛ لا من جانب التحت ولا من الجوانب الأخرى، وليس له مقدار ولا حيز، وأنه لا يجوز القول إنه في جهة، وأن استواءه هو استواء أمره وتدبيره للمخلوقات كلها وأكبرها العرش. فالله تعالى خلق السموات والأرض ثم دبرها فأتم تدبيرها، فالتعبير بالاستواء على العرش هنا مقيد بالتدبير والعلم وغير ذلك من صفات الأفعال، وصفات الأفعال لا تقوم بالذات لأنها حادثة. وسوف يتضح لك هذا المعنى زيادة وضوح فيما يلي. ولكن لا بُدَّ أن نذكر هنا أن أهل الحق يمنعون قيام الحوادث بالذات الإلٰهية لا حادث مخلوق ولا حادث غير مخلوق عند من قال من المبتدعة بذلك الفرق كما وضحناه لك في محله[1]. فمطلق الأمر الحادث لا يقوم بالذات الإلهية لا فعلٌ ولا صفة ولا غيرهما.

والعجب من ابن تيمية كيف لم يذكر هذا الرأي والمعنى مع أنه قول جماهير العلماء على التحقيق لا بالادعاء الكاذب كما نسب اليهم القول الثاني. وهو حقيقة قول المجسمة. ولكن هذه هي عادة ابن تيمية في ترك القول الصحيح المشهور واللجوء إلى نصرة مذاهب المجسمة. وقد ظهر لك ذلك في أكثر من موضع.

---

(١) راجع ما ذكرناه في القسم الثاني من بيان رأي ابن تيمية في القرآن، في مسألة الفرق بين معنى الحادث والمخلوق.

النص الثاني: الله مستوٍ على العرش بمماسة، وله ثقل عليه، والملائكة يحملونه ويحملون العرش. والخلق يؤثرون بالخالق. وقيام الحوادث في ذات الله وغير ذلك.

يورد ابن تيمية كلام الإمام الرازي في أساس التقديس وهي الحجة الثانية عشرة في عدم كون الله في جهة.

قال الإمام الرازي: «الحجة الثانية عشرة قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، ولو كان الخالق في العرش لكان حامل العرش حاملاً لمن في العرش فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق، ويقرب منه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ﴾ [غافر: ٧]» . اهـ.

إذن هذه هي حجة الإمام الرازي ويريد منها ما يلي:

١ ـ إن الله تعالى ليس قاعداً على العرش.
٢ ـ انه لو كان قاعداً لكان محمولاً للملائكة الذين يحملون العرش.
٣ ـ ولو كان محمولاً فإنه يكون محتاجاً للملائكة الذين يحملونه.

وظاهر لك أيها القارى النبيه أن جميع هذه اللوازم باطلة، إذن يستحيل أن يكون الله قاعداً على العرش أو فيه.

ولكن ما هو الذي يقوله ابن تيمية في هذه المسألة، تعال ننظر رأيه من كلامه كما اعتدنا.

يورد ابن تيمية في ردّه على هذه العبارة القولين الباطلين في كون الله على العرش وهما نفس القولين اللذين أوردناهما نحن في النص السابق.

وبعد ذلك يقول ابن تيمية كما في التأسيس [١/ ٥٦٥]: «للناس في حملة العرش قولان:

أحدهما: أن حملة العرش يحملون العرش ولا يحملون من فوقه». اهـ.

هذا هو القول الأول من القولين اللذين يوردهما ابن تيمية على أنهما جوابان سائغان، مبنيان عنده على قواعد أهل السنة، وهما في الحقيقة كما وضحناه لك

مبنيان على قواعد المجسمة لا على قواعد أهل الحق. وقد تعلم الآن أيها القارىء أن هذا القول، وهو القول الأول هو قول للمجسمة أمثال القاضي أبي يعلى وابن الزاغوني، وهم الذين يمنعون مماسة الله تعالى للعرش، وهؤلاء يمكن أن نسميهم نحن مجسمة من الدرجة الثانية، أي إن درجة تجسيمهم لم تبلغ الغاية في هذا المذهب، لأنهم يفرون من لوازم الأجسام. ومعلوم لديك أن ابن تيمية يخالف هؤلاء مع قوله أنهم أقرب إلى السنة على زعمه أي بتعبيرنا نحن أقرب من غيرهم إلى قول المجسمة. وهو أي ابن تيمية يذكر بعد ذلك القول الثاني وهو الأقرب عنده كما ستراه لاحقاً. يقول:

«والثاني: أنهم يحملون العرش ومن فوقه كما تقدم حكاية القولين». اهـ.

هذا القول هو قول المجسمة الحقيقيين كما تراه، وهو القول الذي ينصره ابن تيمية وهو قول الذين يقولون الله تعالى مماس للعرش وجالس قاعد عليه، ولله ثقل إلى غير ذلك من ترهاتهم. هذا هو القول الذي ينصره ابن تيمية وهو قد ذكر هذين القولين، ثم شرع يرد على كلام الرازي السابق بناءً على كل قولٍ من القولين. فقال: «فيقال من جهة الأولين: لا نسلم أن من حمل العرش يجب أن يحمل ما فوقه إلا أن يكون ما فوقه معتمداً عليه، وإلا فالهواء والطير وغير ذلك مما هو فوق السقف ليس محمولاً لما يحمل السقف، وكذلك السموات فوق الأرض وليست الأرض حاملة السموات وكل سماء فوقها سماء وليست السفلى حاملة للعليا، فإذا لم يجب في المخلوقات أن يكون الشيء حاملاً لما فوقه بل قد يكون وقد لا يكون لم يلزم أن يكون العرش حاملاً للرب تعالى إلا بحجة تبين ذلك، وإذا لم يكن العرش حاملاً لم يكن حملة العرش حاملة لما فوقه بطريق الأولى». اهـ.

هذا القول هو قول أمثال القاضي أبي يعلي وابن الزاغوني كما قدمنا، وهو خلاف ما يقوله ابن تيمية، وهؤلاء لا يقصدون من فوقية الله على العرش كونه معتمداً عليه بمماسته له مع الاستقرار فهم ينفون المماسة عن الله، أي يقولون باستحالة كون الله تعالى مماساً للعرش، وهذا كما وضحه ابن تيمية نفسه في نقله لمذهب هؤلاء، فقد قال في التأسيس [١/ ٥٧٤]: نقلاً عن القاضي أبي يعلى رأيه

في حديث ذكره من طريق السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل حدثني أبي حدثني أبو المغيرة حدثتنا عبدة بنت خالد بن معدان، عن أبيها خالد بن معدان، أنه كان يقول: أن الرحمٰن سبحانه ليثقل على حملة العرش من أول النهار إذا قام المشركون حتى إذا قام المسبحون خفف عن حملة العرش». وما رواه المجسم عثمان بن سعيد أن ابن مسعود قال إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار... حتى قال... فتعرض عليه أعمالكم بالأمس أول النهار اليوم، فينظر فيها ثلاث ساعات، فيطلع فيها على ما يكره فيغضبه ذلك، فأول من يعلم بغضبه الذين يحملون العرش، يجدونه يثقل عليهم الذين يحملون العرش وسرادقات العرش والملائكة.

وما رواه هذا المجسم أيضاً عن كعب الأحبار في نفس المعنى وفيه: «ثم رفع العرش فاستوى عليه، فما في السموات سماء إلا لها أطيط كأطيط العلا في أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهنَّ». وقال ابن تيمية تعليقاً على هذا الكلام القبيح في [١/ ٥٧٣]: «وهذا الأثر وإن كان هو رواية كعب فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب، ويحتمل أن يكون مما تلقاه عن الصحابة. ورواية أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا يدافعها ولا يصدقها ولا يكذبها، فهؤلاء الأئمة المذكورة في إسناده من أجَلِّ الأئمة، وقد حدثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه من قوله من ثقل الجبار فوقهنَّ فلو كان هذا القول منكراً في دين الإسلام عندهم لم يحدثوا به على هذا الوجه». اهـ.

هذا هو غاية تعليق ابن تيمية على هذا الكلام الشنيع، فهو يرتضيه ويقول انه ليس معنى باطلاً بل هو لائق بربه.

وأما تعليق القاضي أبي يعلى الذي وعدناك به، فهو على قبحه أهون وأخف على النفس الموقرة لربها من هذا الكلام الذي قاله ابن تيمية، فقد قال أبو يعلى [١/ ٥٧٤]: «اعلم انه غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره، وأن ثقله يحصل بذات الرحمٰن، إذ ليس في ذلك ما يحيل صفاته، قال: على طريقته في مثل ذلك[1] لأنا

---

(١) هذا تعليق ابن تيمية على كلام القاضي، ويشير فيه إلى أنه لا يرتضي طريقة القاضي كما وضحناه لك أكثر من مرة.

لا نثبت ثقلاً من جهة المماسة والاعتماد والوزن، لأن ذلك من صفات الأجسام، ويتعالى عن ذلك[١]، وإنما نثبت ذلك لذاته لا على وجه المماسة كما قال الجميع: إنه عالٍ على الأشياء لا على وجه التغطية لها، وإن كان في حكم الشاهد بأن العالي على الشيء يوجب تغطيته». اهـ.

هذا هو كلام القاضي أبي يعلى، وهو كما ترى، على تجسيمه يفر من لوازم التجسيم ويصرح في أكثر من موضع بأن الله يستحيل أن يكون جسماً، ويستحيل أن تثبت له لوازم الأجسام. فهو أخف توغلًا في مذهب التجسيم، ولا أحسب أن العلماء من أهل الحق عندما اختلفوا في تكفير المجسمة إلا في مثل من يقول بقول أبي يعلى، لأن ظاهره التجسيم ولكنه يفرُّ ويمنع لوازم الأجسام، فيبقى الحكم عليه بالتجسيم الصريح متوقفاً فيه، ومحل تردد، وأما ابن تيمية الذي يثبت معنى الجسم ولوازمه إلا أنه ينفي فقط الاشتراك في الصورة والكيفية والتماثل فيهما بين الخالق والمخلوق، فلا أظن أحداً يتردد في الحكم على القائل بذلك بأنه مجسم صريح.

على كل حال فنحن ليس من مهمتنا في هذا الكتاب الحكم على ابن تيمية أو غيره ولكن مرادنا توضيح حقيقة مذهبه.

ولنرجع إلى التعليق على كلام ابن تيمية في رده على الرازي بناءً على مذهب هؤلاء أمثال القاضي أبي يعلى، فنقول:

الإمام الرازي ليس كلامه في هذه الحجة موجهاً إلى هذا الفريق، بل هو موجه على من يقول بالمماسة والاعتماد وهم أصحاب القول الثاني في الاستواء وكون الله فوق العرش على حسب ما وضحه ابن تيمية، وهو القول الذي يرتضيه ابن تيمية وينسبه إلى جمهور المحدثين كما سترى بل وجمهور السلف والكتاب والسنة كما سترى ذلك كله:

---

(١) لاحظ كيف يعترف أبو يعلى أن المماسة والاعتماد من صفات الأجسام، وتعجب بعد ذلك عندما تعرف أن ابن تيمية يصرح بأن الله مماسٌّ للعرش.

ومع أنّ الردَّ على ما يقوله هؤلاء أي أصحاب القاضي أبي يعلى سهل، وبيان تهافت مذهبهم ميسور إلا أننا هنا لن نخوض في بيان ذلك، فسقوطه واضح لكل ذي بصيرة. وبيان ما فيه من تهافت سهل مثل قوله «إن الهواء والطير وغير ذلك مما هو فوق السقف ليس محمولاً لما يحمل السقف» هذا الكلام باطل لأن الهواء المحيط بالأرض مماسّ لسطح الأرض وله ضغط أي ثقل واقع على الأرض، وهذا هو معنى أنه محمول على الأرض، وكذلك السقف محمول على الجدران المحمولة على سطح الأرض. ومن المعلوم لدى الصبيان أن الطير ما كان ليطير إلا لأن الهواء يحمله ويرفعه من تحته فالطير محمول على الهواء، والهواء محمول على الأرض، والسقف محمول كذلك على الأرض. فكل ما هو مماس للأرض وله ثقل وضغط عليها فهو محمول عليها خلافاً لما ادعاه هذا المجسم بجهله.

والآن لننظر في ردّ ابن تيمية على الإمام الرازي بناءً على المذهب الثاني وهو الذي يقول به:

قال في التأسيس [١/٥٦٦]: «الوجه الثاني: أن الطائفة الأخرى تمنع المقدمة الثانية، فيقولون: لا نسلم أن العرش وحملته إذا كانوا حاملين لله لزم أن يكون الله محتاجاً إليهم، فإن الله هو الذي يخلقهم ويخلق قواهم وأفعالهم، فلا يحملونه إلا بقدرته ومعونته، كما لا يفعلون شيئاً من الأفعال إلا بذلك». اهـ.

يعني إنه يسلم هنا أن الملائكة حاملون للعرش، وكذلك أنهم بكونهم حاملين للعرش يحملون الله كذلك لأنه مستقر على العرش بمماسة، ومحمول عليه فهم حاملون للعرش ولله تعالى عن ذلك الهراء، ولكنه مع التسليم بذلك الحمل يمنع كون الله محتاجاً إلى الملائكة ليحملوه، لأنه حسبما يقول: قُدْرَتُهُمْ مستفادة من الله تعالى، فهم لا يحملونه إلا بقدرته ومعونته، أي إنهم يحملونه بقدرته أي يحملونه بقدرتهم الموجودة بقدرة الله. وعلى كل تقدير فإنه يسلم هنا أنهم يحملون الله تعالى، ولكن يمنع استلزام ذلك احتياج الله تعالى لهم.

ونحن سوف نبين لك مدى تهافت هذا القول، وأن التسليم بذلك الحمل، يستلزم لا محالة كون الله محتاجاً للملائكة والمخلوقات، وهو مالا يمنعه ابن

تيمية أصلاً ومعنى الاحتياج هو أن الله لكي يكون كاملاً يجب أن يوجد المخلوقات، فالله تعالى على رأي ابن تيمية يستكمل ذاته وكمالاته بأن يخلق المخلوقات، فصارت المخلوقات واسطة في كون الله تعالى كاملاً، وحتى لو قلنا أن المخلوقات أصلاً بقدرة الله وجدت، إلا أن ذلك لا يمنع كون المخلوقات غير الله تعالى وهي ممكنات، وهو تعالى على قول ابن تيمية يستكمل ذاته وأحواله وصفاته بأن يوجد هذه المخلوقات، وهذا هو احتياج الله إلى المخلوقات الذي ذكرناه لك في مبحث التسلسل في القدم. وهو احتياج الله إلى المخلوقات هنا في كون الله عالياً على خلقه مستوياً جالساً مماساً من جهته السفلى بحدٍّ ونهاية ذاته من تلك الجهة للعرش، وهو محمول على العرش، والملائكة يحملونه ويحملون ذاته من فوق العرش.

أليس ذلك احتياجاً من الله للملائكة الذين هم مخلوقات من خلقه؟؟ وهل ينكر كون ذلك احتياجاً إلا من طُبِعَ على قلبه ؟!

وسنبين لك زيادة بيان هنا كيف أن هذا الأمر يستلزم احتياج الله تعالى إلى المخلوقات ومنهم الملائكة؟

فمعنى الاحتياج المراد هنا هو توقف كمال الذات على أمر هو غير الذات. فكل ذات توقف كونها كاملة أو أكمل على غيرها فهي ناقصة محتاجة إلى ذلك الغير. وهذا الكلام صحيح، وهو صادق سواء أكان ذلك الغير موجوداً بإيجاد نفس الذات أو أوجده ذات أخرى. فيترتب على الحالتين كون الذات ناقصة. وتوضيح ذلك بمثال كما يلي:

إذا شعر إنسان من الناس في كبره بالضعف والحاجة وخوار القوة، ونظر ودبر، فرأى أنه يحتاج إلى من يساعده. وعلم أنه لا بُدَّ من وجود مساعد له يقوم بشؤونه ويدبر أحواله. فهذا الرجل يمكنه الإتيان بهذا المساعد إما من أولاده الذي هو سبب وجودهم، أو أن يستأجر رجلاً أو مساعداً من غير أولاده أي من أولاد غيره يعينه على قضاء حاجته. أفلا يقال هنا أن هذا الرجل محتاج في هاتين الحالتين وألا يقال في هاتين الحالتين إن هذا الرجل ناقص بالنظر إلى ذاته. وهذا

النقص والاحتياج لا يُرَدُّ في الحالة الأولى بأن يقال إن الذي أعانه هو ولده، وولده هو الذي أوجده أو هو سبب وجوده، فلا يكون قد احتاج إلى غيره. لأن هذا الكلام باطل بالضرورة، فإننا حتى لو سلمنا أن الرجل هو الذي يخلق ولده من العدم ليقوم هذا الولد بمساعدته، فإن هذا مع انه باطل لا يمنع أن الرجل احتاج إلى غيره لكي يقوم بشؤون ذاته. ويكمل نقصه.

ومثال آخر يقرب الصورة أكثر من ذلك. فنقول: الإنسان عندما يكبر ينحني ظهره. ومعلوم أن كونه مستوي الظهر أكمل من كونه منحني الظهر بلا خلاف. فهاتان حالتان وجوديتان إحداهما أكمل من الأخرى، بلا شك ولا ريب. فلو فرضنا أنه يريد أن يجعل قامته منصوبة، فماذا يفعل؟ إنه إما أن يعتمد على كتف رجل غيره فينتصب، أو يشتري عصا يتوكأ عليها، وهذه العصا لا تكون قائمة منتصبة إلا بنصب الرجل العجوز لها وإقامته لها، فهو يقيمها ثم يتوكأ عليها فتقيمه هي عند ذاك.

هاتان حالتان، الحالة الأولى يكون فيها الرجل العجوز متوكئاً على من هو قائم بذاته، والحالة الثانية يكون فيها الرجل العجوز متوكئاً على من لا يقوم إلا به. وبعد توضيح هذا المثال، مَنْ الذي يمكنه أن ينكر أن الرجل العجوز محتاج في الحالتين فهو في الحالة الأولى محتاج إلى رجل آخر، وفي الحالة الثانية إلى عصا. ولا يقدح في صحة هذا المثال أن يقال أن العصا ليس الرجل هو الذي أوجدها، وبالتالي فهو احتاج إلى من ليس بقائم في ذاته. لأننا نجري المثال نفسه ونقول: لو فرضنا أن هذا الرجل العجوز خالق، أي يمكنه إذا أراد أن يخلق شيئاً أن يخلقه فعلاً، وفرضنا بعد ذلك، أن نفس هذا الرجل لما رأى أنه لا يكون منتصب القامة إلا بالعصا، فأوجد العصا، وأقام نفسه عليها، إلا يقال أيضاً عند ذلك أن هذا الرجل محتاج أيضاً إلى غيره، حتى لو كان هو الذي أوجد هذه العصا؟! إن أحداً من العقلاء لا يمكنه أن ينكر صواب هذا القول، فلا يمكن أن يقول أن الرجل في هذه الحالة غير محتاج إلى غيره، لأن العصا حتى مع كونها مخلوقة له فهي غيره بلا شك.

هذا مثال ذكرناه هنا لنقرب للقارىء الكريم الصورة في هذه المسألة.

إن ابن تيمية يقول إن كون الله قاعداً على العرش، كمال لله، ومعنى هذا إن كون الله علىالعرش أكمل لله من كونه ليس على العرش. ونحن نسلم مطلقاً أن العرش ليس هو ذات الله، ألا يلزم من ذلك أن الله لكي يكون في صورة أكمل مما هو عليها على زعم المجسمة فيجب عليه أن يوجد العرش ليقعد عليه، لأن هذه الحالة عندهم أكمل.

وكذلك نقول: إن كون الله محمولاً على العرش تحمله الملائكة، أكمل على زعم ابن تيمية من كون الله تعالى غير محمول، وأكمل من كون الملائكة لا يحملونه ولا يقدرون على حمله، ألا يلزمه بالضرورة هنا أن يقول: إن الله لكي يكون كاملًا في حالته فيجب أن يكون محمولاً من الملائكة ؟! إن هذا القول لازم له بكل وضوح. وعند ذلك ألا يلزمه أيضاً أن يكون كماله مشروطاً بوجود الملائكة وبوجود العرش، والملائكة والعرش مخلوقات له. فيصير كون الله أكمل في حاله مشروطاً بأن يوجد مخلوقاته، أي يكون الله محتاجاً ومضطراً للوصول إلى الكمال إلى أن يخلق العرش والملائكة بل وسائر المخلوقات كما ذكرناه لك في محله.

هذا الكلام هنا لم نرد به التفصيل في الرد على مزاعم ابن تيمية، ولكن أردنا به ان نبين بالفعل حقية قول الرازي بأنَّ كون الله محمولاً يستلزم كونه محتاجاً إلى الملائكة. بخلاف ما زعمه ابن تيمية، كما مضى وكما ستراه بعد قليل بوضوح أكثر.

قال ابن تيمية مكملًا كلامه: «فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه». اهـ.

هذا القول معناه في الحقيقة: إن الله يحمل نفسه بنفسه. ولكن مع وجود الاعتراف فيه بكون الله محمولاً. فإنه توجد فيه مغالطة شنيعه، وهي أن اللازم على ذلك أن الله يحمل نفسه بواسطةٍ لا بنفسه، بل هو يخلق الملائكة والملائكة هم الذين يحملونه، بل هو فقط خلقهم، وهم يحملونه. وفرق بين الخلق والحمل.

فالخلق هو إيجاد من عدم، والحمل هو المنع من السقوط إلى أسفل. وفرق بين هذا وذاك. فلا يجوز بعد هذا التوضيح أن يقول ابن تيمية: أن حاصل ذلك القول هو كون الله حاملاً لنفسه بل هذا مغالطة بينة وتهافت صريح.

وتأمل أيها القارىء مدى شناعة القول بأن الله يحمل نفسه بنفسه، فمعنى الحمل هو كما ذكرناه المنع من السقوط إلى أسفل، فيكون معنى هذه العبارة هو أن الله هو الذي يمنع ذاته من السقوط إلى جهة التحت، وهذا يقتضي أن ذات الله من شأن طبيعتها أن تسقط إلى أسفل وتنزل في جهة السفل، كما نقول أن الحجر يسقط إلى أسفل بطبعه، فيحتاج إلى من يحمله. أو كما نقول أن الطائر هو الذي يبقي نفسه في جهة فوق، وذلك لا يصح إلا إذا كان من شأن ذات الطائر أن تسقط إلى تحت، ولذلك فإن الطائر إذا ضمَّ جناحيه فإنه يسقط بالفعل إلى تحت، ولا يبقى فوق، إلا بأن يحمل ذاته بأجنحته على الهواء، أو يحتاج إلى غيره لكي يحمله ويبقيه في جهة العلو.

أليس أيها القارىء هذا هو المفهوم من لفظ حَمَل يحمل في اللغة، وأليس إذا أطلقنا هذا اللفظ على ذات الله فإنه يقتضي نفس ما يقتضيه إذا أطلق على غير الله، كأي لفظ آخر في اللغة. إلا إذا قال أن الله محمول حملاً يليق بذاته أو إن الله يحمل ذاته حملاً يليق بذاته. وهذا محض تهافت وسفسطة.

فقد تبين لك مدى الشناعة اللازمة على كل هذه التقادير. ومع هذا كله يجب أن تستحضر أنه لم يَرِدْ لا في قرآن ولا سنة أن الله يحمله غيره أو يحمل ذاته أو تحمله الملائكة أو غير ذلك من الألفاظ الشنيعة.

وعلى كل حال دعنا نكمل كلام ابن تيمية لنفهم حقيقة مراده زيادة على ذلك قال: «**فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه كما أنه سبحانه إذا دعاه عباده فأجابهم وهو سبحانه الذي خلقهم وخلق دعاءهم وأفعالهم، فهو المجيب لما خلقه، وأعان عليه من الأفعال، وكذلك إذا فرح بتوبة التائب من عباده أو غضب من معاصيهم وغير ذلك مما فيه إثبات نوع تحول عن أفعال عباده**». اهـ.

أقول: من الواضح لك أيها القارى أن ابن تيمية يتكلم الآن عن مسألة من أعوص المسائل وهي كون الله متأثراً بخلقه مستكملاً ذاته بهم، ومسألة حلول الحوادث بذات الله التي سبق أن شرحناها لك وبينا لك هناك أن ابن تيمية يقول بها تصريحاً. وهاتان المسألتان كل واحدة منهما أخطر من الثانية، وابن تيمية قائل بهما معاً كما رأيت، وها هو ذا سيصرح بذلك فقد قال بعد ذلك مباشرة: «فإن هذا يقوله كثير من أهل الكلام مع موافقة **جمهور أهل الحديث** وغيرهم: فيه مقامان مشكلان.

أحدهـا: مسألة حلول الحوادث.

والثانية: تأثير المخلوق فيه». اهـ.

هاتان هما المسألتان اللتان ذكرناهما لك قبل ذلك، تراه يصرح بهما بكل جرأة. أما المسألة الأولى فقد سبق الكلام عليها تفصيلاً وفي عدة مواضع. وأما المسألة الثانية فقد أشرنا لك أن ابن تيمية يقول بها في أكثر من محل، وها هو الآن يصرح بذلك. فبالله عليك هل رأيت جرأة في التزام الشناعة كما تراه هنا. وأنا أعلم أنه لغاية هذا الحد من الكلام على وضوحه عند أهل العقول كما قلنا، إلا أن كثيراً من المبهورين بهذا الرجل ربما يحاولون تأويل كلامه وتفسيره على محمل حسن، ولذلك فإننا سنكمل قراءة هذا النص مع القارىء إلى نهايته ليتضح حقيقة الحال. فقد قال بعد ذلك: «**وجواب المسألة الأولى مذكورٌ في غير هذا الموضع**». اهـ.

ومعلوم أن المسألة الأولـى المشار إليها هنـا هي قيام الحوادث في ذات الله، وقد علم القارى ماهو حقيقة رأي ابن تيمية فيها. من قوله بها تصريحاً. وأما **المسألة الثانية وهي تأثير المخلوق في الخالق**، فاستمع لرأيه فيها، فقد قال: «وجواب السؤال الثاني أنه لا خالق ولا بارىء ولا مصور ولا مدبِّر لأمر الأرض والسماء إلا هو، فلا حول ولا قوة إلا بـه، وكل ما في عباده من حول وقوة فبه هو سبحانه، **فيعود الأمر إلى أنه هو المتصرف بنفسه سبحانه وتعالى الغني عما سواه**». اهـ.

إذن هو يسلم بتأثير الخلق في الخالق، ولا يستطيع الفرار منه، وبذلك يلزمه ما ألزمه به الرازي رحمه الله من احتياج الخالق إلى المخلوق. ولكنه يحاول أن يشرح ذلك بصورة أخرى يُسَهِّلُ بها هذا القول على قائله، بأن يقول: إن المخلوقات وإن أثروا في الخالق، فإن آثارهم وأفعالهم، هي في الحقيقة أفعال الله، فيكون الحاصل أن الله أثر في ذاته وتصرف فيها ولم يتصرف فيها غيره.

وهذا التفسير كما أظهرناه لك باطل لا قيمة له، ولا يحل الاستشكال والبشاعة اللازمة على هذا القول، ففرق بين أن تقول أن الله لا يطرأ عليه تغير أصلاً كما هو مذهب أهل السنة، وبين أن تقول انه يطرأ عليه تغير في الأحوال والأوصاف وقل بعد ذلك ما شئت فلا فرق بين أن تقول إن الله تعالى هو الذي يغير ذاته وأحواله، وبين أن تقول إن مخلوقات الله هي التي تغير الله وتؤثر فيه، وتقول بعد ذلك إن هذا راجع إلى كون الله يغير نفسه ويتصرف فيها بنفسه.

هذا، مع أننا لا نسلم أن تأثير المخلوق في الخالق راجع إلى تأثير الله في نفسه كما ادعى ابن تيمية، فيوجد فرق عظيم في المعنى بين أن تقول أن الله يتصرف في نفسه بنفسه، وبين أن تقول أن المخلوقات يؤثرون ويتصرفون في الله. فسبحان الله كيف يعود الثاني إلى الأول، إلا إذا كان المخلوق عين الخالق، أما إذا كان غيره فكيف يعود هذا المعنى إلى المعنى الأول ؟! وهل هذا الادعاء إلا سفسطة وتهافت.

ونحن قد بينا لك باختصار وجه تهافت هذا القول وسقوطه عند شرحنا لمعنى قول ابن تيمية فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه، والذكي لا يحتاج بعد ذلك إلى زيادة تفصيل.

وتنبه إلى أن ابن تيمية قد نسب هذا القول إلى جمهور أهل الحديث، وهو إذا نسب قولاً إلى جمهور أهل الحديث فإن هذا القول يكون قوله. فلا يجوز أن يقول قائل أن هذا الكلام لا يقول به ابن تيمية بل هو ينقله عن غيره، لأن من يقول بذلك التبرير فهو لا يفهم عن ماذا يتكلم. خصوصاً إذا تذكرنا أن ابن تيمية قد حصر الأقوال في مسألة الاستواء في هذين القولين، ونحن قد بينا لك أن القول

الأول لا يرتضيه ابن تيمية ولا يقول به، بل يفر منه ويتهرب، وبينا لك ان القول الأول هو قول أمثال القاضي أبي يعلى وهذا يخالفه ابن تيمية كما عرفت في طريقته، بل ابن تيمية يمشي على طريقة المجسمة الآخرين وهم أمثال عثمان بن سعيد الدارمي كما سترى. وبما أن ابن تيمية حصر الأقوال في مسألة كون الله فوق العرش في هذين القولين، ورد القول الأول، اذن هو بلا شك قائل بهذا القول الثاني. خصوصاً عندما ينسبه كما رأيت الى جمهور أهل الحديث.

على كل حال، فنحن لا نريد ان نقطع كلام ابن تيمية ونكتفي بشرحنا وتوضيحنا له، بل سنتلو عليه بقية كلامه كما ذكره هو، فقال بعدما مضى:

«هؤلاء يقولون[1]: هذا الذي ذكرناه أكمل في صفة الغنى عما سواه والقدرة على كل شيء مما يقوله النفاة». اهـ.

يقصد بالنفاة نفاة كون الله جالساً محمولاً متأثراً محتاجاً إلى مخلوقاته، وأنت تعلم أن النافي لذلك هم أهل السنة وأهل الحق، بل هم جماهير طوائف المسلمين إلا المجسمة واليهود والنصارى.

قال ابن تيمية إكمالاً لكلامه في الجملة السابقة: «فإن أولئك يقولون: لا يقدر الله أن يتصرف بنفسه». اهـ.

وقد علمت معنى كلمة أن الله يتصرف بنفسه، وعلمت انه لا يقول بذلك الا مجنون من المجسمة.

ثم قال: **«ولا يقدر أن ينزل ولا يصعد ولا يأتي ولا يجيء ولا يقدر ان يخلق في عباده قوة يحملون بها عرشه الذي هو عليه، ويكونون إنما حملوه وهو فوق عرشه بقوته وقدرته، من كونه لا يقدر على مثل ذلك، ولا يمكنه أن يقيم نفسه إلا بنفسه»**. اهـ.

سبحان الله تعالى عما يقولون، هل صار الذي ينفي تغير ذات الله وانفعاله وتأثره بالمخلوقات، من المبتدعة وصار الذي يقول بذلك هو القائل بالحق !؟ لا

---

(١) وقد عرفت أنت أن ابن تيمية من هؤلاء.

تعجب فهذه هي طريقة ابن تيمية في قلب المسائل وقد ذكرنا لك ذلك أكثر من مرة في عدة مواضع.

وهل ورد في كتاب أو سنة أن الله تعالى يقيم نفسه بنفسه بفعل حادث صادر عن ذاته، وهل هذا إلا بهتان عظيم ؟! وهل يقيم نفسه الا المعوج، وهل يحمل نفسه الا الساقط الهابط، وهل يتصرف بنفسه الا المخذول المرذول؟!

ثم شرع ابن تيمية في الاستدلال على هذا القول أي القول الثاني بكلام من شيخه الأكبر في التجسيم وهو عثمان بن سعيد الدارمي، وقد نقل عنه كلاماً طويلاً منه هذه العبارة الشنيعة كما وردت في التأسيس [١/ ٥٦٧]: «فيقال لهذا البقباق النفاج[1] إن الله أعظم من كل شيء وأكبر من كل خلق ، ولم يحمله العرش عظماً ولا قوة، ولا حملة العرش حملوه بقوتهم ولا استقلوا بعرشه، ولكنهم حملوه بقدرته. وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار في عزته وبهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا، وجثوا على ركبهم حتى لقنوا «لا حول ولا قوة إلا بالله» فاستقلوا به بقدرة الله وإرادته ولولا ذلك ما استقل به العرش ولا الحملة، ولا السموات والأرض ولا مَنْ فيهن، ولو قد شاء لاستقرَّ على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته ، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات والأرض. وكيف تنكر أيها النفاج أنّ عرشه يُقِلُّه والعرش أكبر من السموات السبع والأرضين السبع، ولو كان العرش في السموات والأرضين ما وسعته، ولكنه فوق السماء السابعة». اهـ.

ويمكنك أن تقرأ بقية هذا الكلام الساقط في المحل المشار إليه أو من كتاب الدارمي نفسه .

النص الثالث : العرش بالنسبة لله كالسرير بالنسبة للرجل.

قال ابن تيمية في إثبات كون الله على العرش جالساً كما يجلس المَلِكُ على سرير المُلْك في التأسيس [١/ ٥٧٦]: «الوجه الخامس: أن «العرش في اللغة»

---

(١) هذا الوصف الذي يصف به الدارمي المجسم بشراً المريسي، والحق أن الدارمي أحق بهذ الوصف من بشر.

السرير بالنسبة إلى ما فوقه، وكالسقف بالنسبة الى ما تحته، **فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشاً وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، عُلِمَ أنه كالسرير بالنسبة إلى غيره، وذلك يقتضي أنه فوق العرش**». اهـ.

هذا كلام في غاية الصراحة من ابن تيمية في أن العرش بالنسبة إلى الله تعالى كالسرير، أي أن الله يكون فوقه كما يكون الرجل فوق السرير. وهذا غاية التجسيم، ومن المعلوم أن هذا المعنى مطرد مع المعاني التي نسبناها نحن إلى هذا الرجل أعني ابن تيمية قبل ذلك.

النص الرابع : العرش مكان لله تعالى.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [١/ ٥٧٩]: «الوجه الرابع أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السموات والأرض وكان ذلك مناسباً في العقل **لأن يكون العرش مكاناً له والسموات مكان عبيده كان الثابت بالآية التي تلاها وبغيرها من الآيات والأحاديث واتفاق المسلمين دليل على مذهب منازعه دون مذهبه**». اهـ.

انظر كيف ينص هنا على أن العرش مكان لله تعالى، أي هو السطح الذي يستقر عليه الله تعالى عن ذلك. وكيف يجاهر بالقول بكل جرأة أن ذلك هو محل اتفاق المسلمين ودلالات الآيات والأحاديث !!

النص الخامس : الله يُجْلِسُ سيدنا محمداً معه على العرش .

قال ابن تيمية في مجموعة الفتاوي [٤/ ٣٧٣] في رسالة له في التفضيل: «فحقيقة ما أعَدَّه الله لأوليائه غيبٌ عن الملائكة، وقد غيب عنهم أولاً حال آدم في النشأة الأولى وغيرها، وفضل عباد الله الصالحين يبين فضل الواحد من نوعهم فالواحد من نوعهم إذا ثبت فضلهم على جميع الأعيان والأشخاص ثبت فضل نوعهم على جميع الأنواع، إذ من الممتنع ارتفاع شخص من أشخاص النوع المفضول إلى أن يفوق جميع الأشخاص والأنواع الفاضلة، فإن هذا تبديل الحقائق وقلب الأعيان عن صفاتها النفسية، لكن ربما فاق بعض أشخاص النوع

الفاضل مع امتياز ذلك عليه بفضل نوعه وحقيقته، كما أن في بعض الخيل ما هو خير من بعض الخيل، ولا يكون خيراً من جميع الخيل.

إذا تبين ذلك، فقد حَدَّث العلماء المرضيون وأولياؤه المقبولون أن محمداً رسول الله ﷺ يُجْلِسُهُ رَبُّهُ على العرش معه.

روى ذلك محمد بن فضيل عن ليث عن مجاهد، في تفسير ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ [الإسراء: ٧٩]، وذكر ذلك من وجوه أخرى مرفوعة وغير مرفوعة، قال ابن جرير: وهذا ليس مناقضاً لما استفاضت به الأحاديث من أن المقام المحمود هو الشفاعة، باتفاق الأئمة من جميع من ينتحل الإسلام ويدعيه، لا يقول إن إجلاسه على العرش منكر، وإنما أنكره بعض الجهمية ولا ذكره في تفسير الآية منكر». اهـ.

فتأمل رحمك الله كيف يصرح ابن تيمية هنا أن الله تعالى يجلس سيدنا محمد عليه السلام على العرش معه، ومفهوم هذا الكلام بل منطوقه أن الله تعالى جالس على العرش، ولكن الجديد هو أنه يجلس محمداً معه.

فهل يريد أتباع هذا الرجل دليلًا أصرح من ذلك على أنه يعتقد أن الله جالس على العرش. وهل يريد المخدوعون به ليعرفوا أنه مجسم، دليلًا أصرح من ذلك.

وفوق أن هذا النصَّ يصرح فيه بالتجسيم، فهو أيضاً يحرِّفُ كلام الإمام ابن جرير الطبري، ويظهر للقارىء أنّ ابن جرير لم يعترض على مجاهد في قوله بأن المقام المحمود هو أن يجلس الله سيدنا محمداً معه على العرش، بل إن كلام ابن تيمية يفهم منه موافقة ابن جرير لذلك وتصريحه بأن هذا ليس مناقضا للقول بأن المقام المحمود هو الشفاعة، إلى آخر ما نسبه إلى ابن جرير من كذب. ونحن هنا سوف نوضح رأي الإمام ابن جرير باختصار ونحيل القارىء إلى كتابه ليرى تفصيل كلامه.

أولاً: أن الإمام ابن جرير ذكر الأقوال في تفسير هذه الآية، وقال كما في الجزء الخامس عشر من تفسيره ص٩٧: «ثم اختلف أهل التأويل في معنى ذلك

المقام المحمود، فقال أكثر أهل العلم، ذلك هو المقام الذي يقومه ﷺ يوم القيامة للشفاعة للناس ليريحهم ربهم من عظيم ما هم فيه من شدة ذلك اليوم». اهـ.

ثم شرع بذكر من قال بذلك من الناس، وهم أكثر أهل التأويل.

ثانياً: ثم قال الإمام ابن جرير بعد أن عرض قول الجمهور كما مضى، وذلك في ص ٩٨: «وقال آخرون بل ذلك المقام المحمود الذي وعد الله نبيه ﷺ أن يبعثه إياه، هو أن يقعده معه على عرشه». اهـ.

وذكر أن هذا قول مجاهد. ومجاهد انتقد عليه العلماء آراءاً هذا واحد منها.

ثالثاً: ثم قال الامام ابن جرير أيضاً: «وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صح به الخبر عن رسول الله ﷺ وذلك ما حدثنا به أبو كريب قال ثنا وكيع عن داود بن يزيد عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً، سئل عنها، قال هي الشفاعة». اهـ.

ثم شرع ابن جرير في ذكر أحاديث أخرى تدل على أن هذا هو المعنى المقصود من الآية.

فكما ترى، فابن جرير يجزم بأن الصحيح هو قول الجمهور، وأنه لا دلالة لمن قال إن الآية معناها إن الله يجلس محمداً معه، فيلزم على هذا أنَ هذا القول مردود. وكما ترى، فإن القول بأن الله يجلس محمداً معه يتضمن أمرين:

الأول: أن الله تعالى جالس على العرش.

الثاني: أنه يجلس محمداً معه على العرش.

هذانِ هما الأمران اللذان يتضمنهما قول مجاهد. وابن جرير بعد تقريره لما قاله من التفسير الصحيح للآية من أنه هو الشفاعة العظمى. شرع يتكلم على الأمر الثاني منهما، وهو جلوس محمد على العرش بغض النظر عن كون الله تعالى جالساً عليه أو لا. أي إنه يقول: إن القول بأن الله جالس على العرش هذا قول باطل بلا ريب لأنه يستلزم التجسيم والمحدودية، ومعلوم لديكم أن ابن جرير

ممن ينفي الجهة عن الله تعالى وينفي مماسة الله تعالى للعرش والمخلوقات كلها. أما النظر الى أن محمداً عليه السلام هل يجلس على العرش أولا، فهل هذا القول باطل أو يستلزم المحال وهل يخالف القواعد والعقائد الإسلامية. من المعلوم أن مجرد هذه المقولة لا يمكن لأحد أن يدعي أنها مخالفة لعقائد الإسلام أو أنها تستلزم أمراً باطلاً. والإمام ابن جرير بعد تقريره لما مضى من الأقوال، شرع في مناقشة رأي مجاهد بهذا الأسلوب فقال: «وهذا[١] وإن كان هو الصحيح من القول في تأويل قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ لما ذكرنا من الرواية عن رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين. فإن ما قاله مجاهد من أن الله يُقْعد محمداً ﷺ على عرشه، قول غير مدفوع صحته لا من جهة خبر، ولا نظر». اهـ.

إذن فكما ترى بعينك، فابن جرير يتكلم بالتحديد عن مجرد جلوس النبي على العرش، هذا هو الذي يقول انه لا يدفعه خبر ولا نظر. وهو موافق لما قلنا لك سابقاً من عدم إحالة ذلك. ولكن لا يخفى على القارىء الذكي أن مجرد القول بأن محمداً يجلس على العرش، هذا وإن كان العقل لا يستحيله، إلا أنه أيضاً لا يمكن معرفته إلا عن طريق الخبر عن النبي ﷺ لأنه من الأمور التي لا يستطيع العقل إدراك وقوعها، نعم العقل لا يمنعها، ولكن أيضا لا يمكن بالعقل ادراك وقوعه، لأن من البين ان ذلك لا يدرك الا عن طريق الخبر. وقد علمنا أنه لا يوجد خبر عن النبي عليه السلام ينص على ذلك، بل هو مجرد رواية عن مجاهد وقد أورده مجاهد على أنه تفسير للآية المذكورة، وبما أنه صح عن النبي أن تفسير هذه الآية على غير ما ادعاه مجاهد. إذن يبطل قول مجاهد هذا كتفسير معتبر للآية بل يبقى قولاً بلا دليل.

هذا الكلام، لم يغب عن ذهن الإمام ابن جرير الطبري، وهو مَنْ هو في علم التفسير ولكنه كما قلنا إنما نص، على أنه لا يوجد خبر يقول باستحالة ذلك الذي ذكره مجاهد من اقعاد محمد فقط عليه السلام على العرش. فقال ابن جرير

---

(١) أي القول بأن المقام المحمود هو الشفاعة الكبرى.

كما في ص٩٩ من الجزء المذكور: «وهذا (أي أن المقام المحمود وهو الشفاعة) وإن كان هو الصحيح من القول في تأويل قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ لما ذكرنا من الرواية عن رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين، فإن ما قاله مجاهد من أن الله يقعد محمداً ﷺ على عرشه قول غير مدفوع صحته، لا من جهة خبر ولا نظر، وذلك لأنه لا خبر عن رسول الله ﷺ ولا أحد من أصحابه ولا من التابعين بإحالة ذلك». اهـ.

هذا هو بالضبط محل كلام ابن جرير، عن مجرد اقعاد محمد عليه السلام على العرش، بغض النظر عن كون الله جالساً أو غير جالس. وهو قول صحيح في الجملة، اذا قلنا إنه لم يأت خبر ينص على إحالة ذلك، وتنبه إلى محل كلام ابن جرير، فإنه يتكلم هنا على المعنى التالي: هل قعود محمد عليه السلام على العرش مستحيل؟ فهو يتكلم عن الاستحالة، ومن المعلوم أن العقل لا يحيل ذلك، ولا يمنعه كما ذكرناه، ومن المعلوم أنه لم يرد نص أيضا يقول بأن ذلك مستحيل أي أنه لم يرد نص يمنع ذلك.

ولكن هل يفهم من كلام ابن جرير أنه يقول بورود نص يجوِّز ذلك، أي هل يقول ابن جرير بأنه قد ورد نص في أنه يقعد النبي على العرش فعلاً. من الواضح انه لا يتكلم عن ذلك مطلقاً، بل كلامه هنا عن أنه لا يوجد نص يمنع ذلك، بل كلامه ظاهر أيضاً بأنه لم يرد حديث واحد معتبر في جلوس النبي عليه السلام على العرش لا وحْدَه، ولا مع الله على قول من قال بأن الله جالس.

وما دام الأمر كذلك، فهل يجوز أن يحمل ابن تيمية كلامَ ابن جرير ما لا يحتمله فيدعي أنه قرر قول مجاهد بكامله، وأنه نص على أن ذلك القول بشقيه وبمعنييه كما وضحناه غير معارض بل يدعي أن ذلك القول غير معارض باتفاق أئمة الإسلام فهل قال الامام ابن جرير ذلك فعلاً ؟!

من الواضح لك أيها القارىء أنّ ابن تيمية يلصق بابن جرير ما لا يقول به وسوف يزداد لك وضوح المعاني كما فصلناها في بقية كلام ابن جرير فيما يلي.

وفي النص التالي يوضح الإمام ابن جرير الطبري كيف لا يلزم المحال عن مجرد جلوس النبي عليه السلام على العرش، وهو يبين ذلك بالإعتماد على أقوال الفرق الاسلامية ويفرع تجويزه على مذهب كل واحدة منها، لتعرف وتتحقق بعد كلام ابن تيمية عما يريده فعلاً الامام الطبري[1]: «فأما من جهة النظر فإن جميع من ينتحل الاسلام انما اختلفوا في معنى ذلك على أوجه ثلاثة:

فقالت فرقة منهم: الله عز وجل بائن من خلقه كان قبل خلقه الأشياء ثم خلق الاشياء فلم يماسها، وهو كما لم يزل، غير أن الأشياء التي خلقها اذ لم يكن هو مماساً لها، وجب أنْ يكون لها مبايناً، إذ لا فعَّالَ للأشياء إلا وهو مماسٌّ للأجسام أو مباين لها.

قالوا: فاذا كان ذلك كذلك، وكان الله عزوجل فاعل الأشياء ولم يجز في قولهم أنه يوصف بأنه مماسٌّ للأشياء، وجب بزعمهم أنه لها مباين.

فعلى مذهب هؤلاء سواءٌ أقعد محمداً ﷺ على عرشه أو على الأرض. إذ كان من قولهم أن بينونته من عرشه وبينونته من أرضه بمعنى واحد في أنه بائن منهما لكليهما غير مماس لواحد منهما». أهـ.

هذا هو قول الفرقة الأولى، وأنت أيها القارىء صرتَ تعلم أن هذا قول مَنْ هو مثل القاضي أبي يعلى وابن الزاغوني وغيرهم من المجسمة المفوضين الذين يثبتون البينونة أي الحد لله تعالى ، ولكنهم ينزهون الله تعالى عن لوازم الأجسام فمثل هؤلاء مجسمة غير صرحاء، ولا يسهل القول بأنهم مجسمة على الإطلاق.

ومعلوم أن ابن تيمية يخالف هؤلاء في تصورهم هذا لله تعالى، لأنه عنده مماس للأشياء وقربه منها قرب مكاني، وبينونته عن العرش ليست مثل بينونته عن الأرض ، فهو عنده مباين مماس للعرش، ومباين غير مماس للأرض.

ومن الظاهر الجلي أن هؤلاء القوم لا يقولون بأن استواء الله على العرش بمماسة وجلوس قطعاً. وبالتالي فهؤلاء يخالفون قول مجاهد في أن الله يَجْلِسُ

---

(١) في ص٩٩ من الجزء الخامس عشر، المجلد الثامن، طبعة دار الجليل ـ بيروت ١٩٨٧.

على العرش. وأما قوله في النبي عليه السلام بأن الله يجلسه فينبغي أن يكون موقفهم كما وضحه الإمام الطبري، فينبغي أن لا يمنعوه، ولكن لا يجوز القول به على كل حال إلا بدليل نقلي كما قدمناه.

والآن لننظر في قول الطائفة الثانية كما يوضحه الطبري.

قال الطبري في [١٥/ ٩٩]: «وقالت فرقة أخرى: كان الله تعالى ذكره، قبل خلقه الأشياء لا يماسه شيء ولا شيء يباينه، ثم خلق الأشياء فأقامها بقدرته وهو كما لم يزل قبل خلقه الأشياء لا شيء يماسه ولا شيء يباينه.

فعلى قول هؤلاء أيضا سواء أَقْعَدَ محمداً ﷺ على عرشه أو على أرضه، اذ كان سواء على قولهم عرشه وأرضه في أنه لا مماس ولا مباين لهذا كما أنه لا مماس ولا مباين لهذه». أهـ.

من الواضح أن هذا القول هو قول أهل السنة من الأشاعرة ومن مشى معهم عليه، وهؤلاء أيضاً لا يمنعون مجرد تجويز اقعاد محمد عليه السلام على العرش، ولكنهم لا يقولون به إلا اذا جاء به الخبر، ولم يجيء خبر.

وأما جلوس الرب على العرش، فهؤلاء ينفونه كما صرح به الطبري عنهم.

فأنت ترى أن الإمام الطبري قد صرح حتى الآن، أن طائفتين من الطوائف الثلاثة التي تنتمي إلى الإسلام حسب قسمته، تخالفان مجاهد في الشق الأول من كلامه وهو أن الله تعالى جالس على العرش. وأما الشق الثاني وهو اقعاد محمد على العرش، فغاية ما أثبته ابن جرير الطبري عنهم هو تجويزهم عقلاً ذلك، ولكن لم ينقل عن واحد منهم أنه قال به.

إذن فالحاصل فعلاً أن هاتين الطائفتين تخالفان مجاهداً في قوله في شقيه.

في الشق الأول: هو أثبت جواز جلوس ومماسة الله للعرش، وأثبت حصولها أي قال إنه جالس بالفعل على العرش.

والطائفتان منعتا من جواز المماسة، ومنعتا جواز الجلوس وبالتالي فهما تمنعان حصول الجلوس. وهذا نقيض قول مجاهد في هذا الشق.

وأما الشق الثاني: فمجاهد يجوز أولاً جلوس النبي ﷺ، ويقول بحصوله في الآخرة.

وأما هاتان الطائفتان، فهما تقولان بجواز جلوس محمد على العرش عقلاً، ولم تقولا بحصوله أو بعدم حصوله لأنه لا يعلم الا بالنقل. ولا يوجد نقل. بل الأقرب هو نفي الحصول، أي نفي وقوع جلوس النبي عليه السلام على العرش في الآخرة، لأنَّ فضيلةً كهذه، لو كانت ستحصل لنص عليها النبي عليه السلام واشتهرت. والله أعلم.

إذن فالحاصل فعلا أن هاتين الطائفتين تخالفان مجاهداً في كل شق من شقي قوله. فتأمل.

وهذا التحرير الذي ذكرناه هنا لا يتعارض مع ما قاله الطبري، لأن الطبري انما أراد اثبات أن هاتين الطائفتين تجوزان الجلوس فقط، أي جلوس النبي ﷺ وحده، لا مع ربه، ولم يرد إثبات أنهما تقولان بأنه يجلس فعلاً. وفرق بين هذا وذاك كما ترى.

ولنتأمل الآن في قول الطائفة الثالثة، لتعلم إلى أي الطوائف ينتمي بالفعل ابن تيمية. قال الإمام ابن جرير الطبري في [١٥/ ١٠٠]:

«وقالت فرقة أخرى: كان الله عز ذكره قبل خلقه الأشياء لا شيء يماسه ولا شيء يباينه. ثم أحدث الأشياء وخلقها، فخلق لنفسه عرشاً استوى عليه جالساً وصارَ لَهُ مماسّاً، كما أنه قد كان قبل خلقه الأشياء لا شيء يرزقه رزقا، ولا شيء يحرمه ذلك، ثم خلق الأشياء فرزق هذا وحرم هذا، وأعطى هذا ومنع هذا.

قالوا: فكذلك كان قبل خلقه الأشياء لا شيء يماسه ولا يباينه، وخلق الأشياء فماسَّ العرشَ بجلوسه عليه دون سائر خلقه. فهو مماس ما شاء من خلقه ومباين ما شاء منه.

فعلى مذهب هؤلاء أيضا سواء أقعد محمداً على عرشه أو أقعده على منبر من نور، إذ كان من قولهم إن جلوس الرب على عرشه ليس بجلوس يشغل جميع العرش، ولا في إقعاد محمد ﷺ موجباً له صفة الربوبية ولا مخرجه من صفة

العبودية لربه. كما أن مباينة محمد ﷺ ما كان مبايناً له من الأشياء غير موجبة له صفة الربوبية، ولا من صفة العبودية لربه كما أن الله عز وجل موصوف على قول قائل هذه المقالة بأنه مباين لها هو مباين له. قالوا: فإذا كان معنى مباين ومباين لا يوجب لمحمد ﷺ الخروج من صفة العبودية والدخول في معنى الربوبية، فكذلك لا يوجب له ذلك قعوده على عرش الرحمٰن». اهـ.

وهذا القول كما ترى هو قول المجسمة، وقد وافقه قول مجاهد، وفيه إثبات أن الله تعالى عن ذلك جالس على العرش مماس له، وأن محمداً يجلس معه، **وهو عين ما نسبه ابن تيمية الى العلماء المرضيين وأولياء الله المقبولين، أي هذا هو القول الذي يقول به ابن تيمية.**

اذن يتبين لك أن هذا القول هو قول طائفة معينة من الطوائف الثلاثة التي ذكرها الطبري، وهذا مخالف لما ادعاه وأوهمه ابن تيمية من أنه قول لسائر العلماء والفرق. والذي يؤيد أن ما كان الطبري يريد اثباته بالفعل انما هو جواز جلوس النبي ﷺ على العرش بغض النظر عن كون الله تعالى عليه أيضاً أولا عليه كما مَرَّ، هو العبارة التي ذكرها في آخر قوله، فقد قال:

«فقد تبين إذاً بما قلنا أنه غير محال في قول أحد ممن ينتحل الإسلام ما قاله مجاهد من أن الله تبارك وتعالى يُقْعِدُ محمداً على عرشه».

إذن، غاية ما كان يريده الطبري هو إثبات عدم استحالة إقعاد محمد عليه السلام على العرش وأن هذا صحيح على قول سائر الفرق. ولم يكن مراده أن يقول أن سائر الفرق لا تخالف ما ادعاه مجاهد من جلوس محمد عليه السلام على العرش مع الله تبارك وتعالى عما يقولون، وهذا الذي ادعاه ابن تيمية ونسبه كما هو ظاهر كلامه الى الطبري ونسب قول مجاهد الى العلماء الأولياء المقبولين من المسلمين !! فافهم هذا وتعجب[(١)].

وبذلك يتبين لك أن ابن تيمية غير دقيق في نقل الأقوال، وأنه ينسب قولاً الى أحد العلماء وهو لم يقل به، فتنبه كما نبهناك مراراً.

---

(١) لاحظ أنه لا بُدَّ من دراسة نقلية لمعرفة تفاصيل رأي مجاهد في هذه المسألة.

ومن هذه الفقرة التي عرضناها عليك من كلام الطبري، تعلم فوائد أخرى عديدة:

ـ منها أن القول بأن الله لا يماس أحداً من خلقه هو قول أكثر طوائف الأمة.

ـ ومنها القول بأن الله لا مباين ولا مماس لا قبل الخلق ولا بعده هو قول طائفة من طوائف الأمة. وهم كما عرفناك أهل السنة أهل الحق.

ـ ومنها أن القول بأن الله على عرشه بذاته، يعني أنه جالس على العرش، ويعني أنه مما س له. وهذا هو قول المجسمة كابن تيمية.

ـ ومنها أن الله على قول جميع الفرق كان قبل جميع المخلوقات غير مباين ولا مماس لشيء مطلقاً، وهذا مناقض لقول ابن تيمية من أن الله لم يمرّ زمان عليه إلا كان معه بعض خلقه وهو مباين لهم، أو أنه جالس على العرش لم يزل كذلك، أو أنه لم يزل إما مبايناً أو مماساً للمخلوقات، وهي مسألة التسلسل النوعي للعالم كما وضحناها لك.

وفي قول ابن جرير فوائد أخرى عديدة لا تخفى على المتنبه لهذه. والله الموفق.

النص السادس: مماسة الله للعرش، وجواز مماسته للنجاسات والشياطين.

هذا النص الذي نورده هنا في الحقيقة في غاية الخطورة، وفيه ينص ابن تيمية على أمور في غاية الشناعة، ونحن سوف نشير اليها، ولكن لن نستفيض في بيانها وإظهارها لأن موضوع الكلام سيكون منصباً أساساً على ما يختص بمسألة جلوس الله على العرش كما يعتقده ابن تيمية.

ولن نطيل عليك في التمهيدات، بل سنباشر إيراد هذا النص هنا، وتحليله فقرة فقرة كما اعتدنا. واعلم أن هذه الطريقة وإن كان فيها طول، إلا إنني اخترت سلوكها لما فيها من قوة في بيان مذهب الرجل، فهذا الأسلوب قطعاً أوضح في بيان مذهبه من مجرد اقتطاع جملة أو سطر أو سطرين من بين كلامه، لأن طريقتنا هذه تشتمل أيضاً على شرح مفصل لحقيقة مذهبه لكي يتيقن القارىء أن ما يقوله

ابن تيمية هنا ليس مجرد عبارة شاردة أو نص يتيم، بل هو كلام مفصل يشرح بعضه بعضاً، وهو في جملته يشرح به مذهب ابن تيمية حقيقة كما أراده هو، لا كما نفهمه نحن فقط. وهذه الطريقة أبعد عن التهمة، فإن أتباع هذا الرجل غالباً يسودهم الجهل المطبق والتقليد التام الذي يقترب من اعتقاد العصمة لهذا الرجل. ولذلك فإننا إذا أوردنا سطراً أو عبارة وخلعناها عن سياقها، فإن كثيراً منهم لا يصدقون أنه أراد منها المعنى الذي ادعيناه نحن، بل يلجأون في الدفاع ونفي التهمة عنه، إلى القول بأن هذا الكلام مبتور عن سياقه، فربما كان في السياق ما يبين به أن الرجل لم يرد هذا المعنى الباطل. وهذا الكلام لو كانوا يعقلون، اعتراف منهم بمخالفة إمامهم، واعتراف منهم أيضاً بأنهم لا يعرفون حقيقة مذهبه، لأنهم يعتمدون في ردّ التهم على مجرد حسن الظن ومجرد إيراد الاحتمال، ويدعمون مسلكهم هذا بأن العبارة التي يحتج بها عليه مقطوعة عن السياق.

فنحن قد اعتبرنا هذه الثغرات، ولذلك ترى أننا في هذا الكتاب لجأنا في معظم الأحيان إلى إيراد النص وإن كان طويلاً. ولجأنا أيضاً في تدعيم فهمنا من هذا النص إلى إيراد نصوص أخرى من كلام هذا الرجل ذكرها في مواضع أخرى تؤيد وتفصل شرح المعنى المراد. ولجأنا في أكثر الأحيان إلى تكثير النصوص في العدد لإبعاد احتمال الغلط أو السهو حتى لا يقال أن هذا الكلام كان منه مجرد سبق قلم.

وأنا أعتقد يقيناً أنه لا يوجد عاقل يقرأ هذا الكتاب، ثم يرتاب بعد ذلك في كون ابن تيمية مجسماً.

وبعد هذا التمهيد السريع، نتقل إليك هذا النص مع أن النصوص السابقة كافية في إثبات المراد بل وزيادة.

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [٢/ ٥٥٥]. وذلك أثناء كلامه عن المباينة والمماسة أي كون الله مماساً للخلق أوْ لا. وهذا المعنى سبق أن ذكرناه في كلامنا في أكثر من موضع. قال: «فإن قيل: ما ذكره الإمام أحمد

وقدرتموه من امتناع كونه في العالم غير مباين ولا مماس، معارض بما يذكره المؤلف عن أهل الإثبات من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم القائلون بأنه فوق العرش، فإنهم يقولون هو فوق العرش غير مباين ولا مماس، فما الفرق بين الموضعين ؟». اهـ.

وتوضيح هذا السؤال الذي سيجيب عليه ابن تيمية، كما يلي:

إن ابن تيمية قد ذكر أكثر من مرة وفي العديد من المواضع أن القول بأن الله يمتنع أن يكون لا مبايناً ولا مماساً للعالم، ومع ذلك فيكون ليس في العالم أو في العالم، ونسب هذا الكلام إلى السلف كعادته، فأورد عليه السائل هنا أنه كيف يمتنع القول بأن الله في العالم، ومع ذلك لا مباين ولا مماس، ولا يمتنع قول مَنْ يقول أنه فوق العرش، ومع ذلك غير مباين ولا مماس. وما الفرق بين القولين.

ونحن قد وضحنا لك في النص السابق أن بعض الطوائف تقول إن الله فوق العرش ولكنه ليس مبايناً عنه ولا مماساً له.

وأنت تعلم أيضاً أن القول الذي يرد عليه ابن تيمية هنا وهو أن الله في العالم ومع ذلك ليس مبايناً ولا مماساً ليس هو قول السادة الأشاعرة أهل السنة، بل أهل السنة يقولون: لا يقال داخل العالم، ولا خارج العالم. فلا يقال إن الله في العالم مطلقاً، وحتى لو قيل مع ذلك إنه ليس مبايناً ولا محايثاً، وإن نقلت هذه العبارة عن بعض المنتسبين إلى التصوف من المتأخرين وهؤلاء عارضهم علماء الأشاعرة وردوا عليهم كما بيناه في موضعه.

وبهذا اتضح لك الحال، وظهر لك موضع السؤال. فتعال الآن لكي تسمع جواب ابن تيمية فقد قال: «قيل: هؤلاء الذين يقولون هذا، إنما يقولونه لأنهم يقولون إنه فوق العرش وليس بجسم، وهذا قول الكلابية وأئمة الأشعرية وطوائف ممن اتبعهم من أهل الفقه وغيرهم». اهـ.

هذا بداية الشروع في الجواب من ابن تيمية. وهاهنا قد نسب الى أئمة الأشاعرة والكلابية القول بأن الله فوق العرش. وهذا ظاهره يفهم منه أنهم قائلون

بأن الله في جهة العلو، وهذا غلط عليهم فإنهم أجمعوا على نفي الجهة عنه تعالى، وهم اذا قالوا هو فوق العرش فهذه الفوقية كما تصدق على العرش تصدق عندهم أيضاً على كل مخلوق، فيقولون، الله تعالى فوق كل المخلوقات، وهذه هي فوقية القدرة والقوة، وهي المرادة اذا قالوا إن الله فوق المخلوقات فوقية معنوية. وهذا هو المعنى الصحيح. وهذا المعنى كما تعلم لا يختص بالعرش فقط بل يصدق على جميع المخلوقات. ونحن قد أشرنا إلى هذا المعنى في شرح كلام ابن جرير السابق. فارجع إليه. وذكرناه أيضاً في أكثر من موضع في هذا الكتاب.

هذا المعنى الذي يريده أئمة أهل السنة الأشاعرة ومن وافقهم في هذه المسألة لا يستلزم مطلقا القول بالجهة ولا القول بالحد اللازم عنها كما هو ظاهر.

وهذا الكلام أردنا تنبيهك به الى ما في عبارة ابن تيمية من التلبيس فافهم. ثم قال: «وطوائف كثيرة من أهل الكلام والفقه يقولون: **بل هو مماس للعرش ومنهم من يقول هو مباين له**». اهـ.

هذه الأقوال قد سبق شرحها لك فيما مضى، وهي أقوال لطوائف من المجسمة، فالذين قالوا هو مماس للعرش هم المجسمة الصرحاء كابن تيمية، وأما الذين قالوا: هو مباين للعرش غير مماس له، فهم المجسمة أمثال القاضي أبي يعلى كما علمت مذهبه في غير موضع من هذا الكتاب.

ومن هذا العرض تعلم أن أهل السنة وأهل الحق في هذه المسألة يقولون: الله تعالى لا مباين ولا مماس وهو فوق الجميع فوقية رتبة وقدرة لا فوقية جهة. وقد سبق بيان هذه الأقوال الثلاثة في شرح النص الخامس السابق.

قال ابن تيمية بعد ذلك: «ولأصحاب أحمد ونحوهم من أهل الحديث والفقه والتصوف في هذه المسألة ثلاثة أقوال: منهم من يثبت المماسة كما جاءت بها الآثار». اهـ.

هذا هو الصنف الأول والطائفة الأولى حسب تصنيف ابن تيمية فهؤلاء هم الذين يقولون بأنَّ الله مماسٌّ للعرش، ونحن قد عرفنا ما الذي يلزم على كون الله

مماساً للعرش من التجسيم والمحدودية وغير ذلك من سمات النقص والحدوث. ونحن أيضاً عرفنا ما هو موقع مَنْ يقول بهذا القول بين سائر الفرق والطوائف الإسلامية. فهؤلاء هم المجسمة، سواءً كانوا أصحاب أحمد أو اصحاباً لغيره. ثم تأمل كيف وصف ابن تيمية مذهب هؤلاء بأن القول بالمماسة موافق لما جاءت به الآثار، وهذه علامة ودلالة على أن هذا القول هو القول الذي يعتمده ابن تيمية، وإلا كان مخالفاً لما جاءت به الآثار !! ولكان مخالفاً لأصحاب أحمد !! وأما مقصده من الآثار فسوف نعرِّفك به فيما يلي من كلامه.

ثم قال: «ثم مِنْ هؤلاء من يقول إنما أثبت إدراك اللمس من غير مماسة للمخلوق، بل أثبت الادراكات الخمسة له، وهذا قول أكثر الأشعرية والقاضي أبي يعلى وغيره، فلهم في المسألة قولان كما تقدم بيانه، وعلى هذا فلا يرد السؤال». اهـ.

تأمل في هذا الكلام لتعلم مدى تهافته، فهو يذكر أن الذين قالوا باثبات المماسة كما جاءت به الآثار على زعمه !! هؤلاء يوجد منهم من يقول بإثبات إدراك اللمس من غير مماسة، فكيف بالله تعالى يجعل الأصل الذي يفرع منه هو اثبات المماسة، ثم يقول بأن من هؤلاء من أثبت مجرد ادراك اللمس من غير أن يثبت المماسة أي أنه ينفي المماسة. أليس هذا تناقضاً وتعارضاً في التفريع والتقسيم.

واعلم بعد ذلك أن مذهب الأشاعرة في هذه المسألة وهي مسألة الإدراك كما يلي مختصراً: اتفقوا أن الله تعالى يرى الموجودات ويسمع الأصوات، ثم قالوا توجد أجناس أخرى من الموجودات مثل الملموسات والمشمومات والمذوقات، فهل يدرك الله تعالى هذه الأجناس. فبعضهم قال إدراك هذه الأجناس مندرج تحت أصل العلم لا تحت صفة خاصة، أي إن الله تعالى يعلم جميع هذه الأجناس، ونفى هؤلاء المماسة على الله تعالى كما ينفيها جميع الأشاعرة. ومنهم من قال: أن الله متصف بصفة الإدراك وهذه الصفة تتعلق تعلق كشف بالأجناس المذكورة، وهؤلاء أيضاً نفوا المماسة عن الله تعالى كالفريق الأول. وبعض المحققين قالوا: نحن نتوقف عن إثبات صفة خاصة كصفة

الإدراك المذكورة ولا نقول أيضاً بنفيها، وهؤلاء أيضاً كأصحابهم نفوا المماسة عن الله تعالى.

فالحاصل أن جميع الأشاعرة بلا اختلاف نفوا المماسة عن الله كما نفوا عنه المباينة أي الانفصال وكما نفوا عنه الاتصال، طردا لأصلهم الصحيح من تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث والمخلوقات.

واعلم أيضاً أن قول ابن تيمية بأن اثبات هذه الادراكات قول أكثر الأشعرية باطل، فالمعلوم ان هذا قول طائفة يسيرة وهو مرجوح كما أشرنا لك.

ثم قال: «ومنهم من أصحاب أحمد وغيره من ينفي المماسة، ومنهم من يقول لا أثبتها ولا أنفيها، فلا أقول هو مماس، ولا غير مماس ولا مباين». اهـ.

هذه هي الفرق والطوائف في هذه المسألة حسب عرض ابن تيمية لها. ويتبين لك كما أعلمناك أنه قائل بالقول الأول وهو اثبات المماسة. وسوف يتضح لك هذا فيما يلي.

فقد قال ابن تيمية بعد كلام غير مفيد له ما نصه في [٢/٥٥٦]: «وليس هذا موضع الكلام في هذه الأقوال، ولكن نذكر جواباً عاماً فنقول»: اهـ.

إذن هذا الذي سيقوله هو جوابٌ منه مباشرة على الإشكال السابق الذي لم يجب عليه حتى الآن ولن يجيب عليه حتى بعد الانتهاء من الجواب. ومعنى أنه جواب منه أي إنه معبر عن رأيه وموقفه في هذه المسألة.

قال: «كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر واجماع سلف الامة مع دلالة العقل ضرورة ونظراً أنه خارج العالم». اهـ.

تأمل بالله هذه الأدلة التي يدعيها ابن تيمية على هذه المسألة. فهو يقول إن كون الله تعالى فوق العرش ثابت بكل هذه الأدلة. وإذا أراد أن نسلم له ذلك، فلا بُدَّ أن يكون مراده الفوقية المعنوية التي هي فوقية القدرة والتدبير فإن الفوقية تطلق ويراد بها معنيان:

الأول: فوقية القدرة والتدبير.

الثاني: فوقية مكان وجهة وتحيز.

فالمعنى الأول متفق عليه بين جميع الفرق الاسلامية، وهذا المعنى هو الثابت بالأدلة التي ذكرها، وبناء على ذلك فالله فوق الخلق أجمعين بلا تردد ولا خلاف.

أما المعنى الثاني فلم يحصل عليه اتفاق مطلقاً كما هو معلوم، وهذا المعنى هو الذي أراده ابن تيمية بإدعائه الإجماع والضرورة، بدليل قوله بعد ذلك مباشرة «مع دلالة العقل ضرورة ونظراً على أنه خارج العالم» ومعلوم أن كون الله خارج العالم لم يعرف بضرورة العقل ولا بالنظر حتى كما بينه العلماء، بل كيف يزعم ابن تيمية ذلك وهو بذاته نقل الخلاف فيه كما سبق. فكثير من الطوائف الإسلامية بل أكثرها قالت إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، ولا هو مباين للعالم ولا مماس له.

إذن كيف ساغ لابن تيمية ادعاء وقوع الإجماع والتواتر وضرورة العقل على مثل هذه المسألة التي يعلم هو علماً يقيناً أن الخلاف واقع فيها بين المتقدمين والمتأخرين وكما نقل ذلك ابن جرير الطبري وغيره من العلماء؟!!

نقول كيف جاز له ادعاء ذلك مع أنه لو ثبت أن هذه الفوقية المكانية التي يريدها ابن تيمية دلت عليها النصوص المتواترة والاجماع وضرورة العقل، لوجب قطعاً الحكم بكفر من خالف ذلك؟! كيف لا يحكم بكفر مخالف ذلك وهذه الأدلة لا تقوم إلا على أمر معلوم أنه من الدين بالضرورة، ومنكر المعلوم الضروري كافر بلا ريب، ألا يلزمه اذا كانت هذه الأدلة قد قامت بالفعل على مدعاه أن يكفر سائر الفرق الأخرى المخالفة؟! إن هذا يلزمه بلا ريب.

ولكننا نعلم من خبرتنا ومعرفتنا بابن تيمية وكما نبهنا إليه مراراً، أنه في اندفاعه باثبات ما يريد اثباته يتوهم غالباً أن هذا الذي يريد اثباته هو أمر معلوم من الدين بالضرورة، وان النصوص قد تواترت عليه وأن اجماع السلف متحقق.

كما ادعى ذلك في الحد والصورة والحرف، وغير ذلك من المسائل التي وقع فيها، وكما وقع فيه هنا في مسألة المماسة كما ترى.

إذن هذه الإدعاءات ما هي إلا أسلوب من أساليب ابن تيمية لإدهاش الحمقى وإرهابهم من مخالفة ما يقول به هو. صحيح أن هذا ما هو إلا كذب على الشريعة، ولكن هذا هو واقع وحقيقة ابن تيمية.

والآن لنكمل كلامه، فقد قال: «فلا يخلو مع ذلك إما ان يلزم أن يكون مماساً أو مبايناً أو لا يلزم. فإن لزم أحدها كان ذلك لازماً للحق، ولازم الحق حق، **وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك، فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بعد هذه الاشياء عنه، وكونها ملعونة مطرودة، لم نثبته لاستحالة المماسة عليه، وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه، كما روي في مس آدم وغيره**، وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام. وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماساً أو مبايناً فقد اندفع السؤال». اهـ.

أرأيت عقيدة هذا الرجل، **أن الله عنده مماس للعرش، ويمس مخلوقات أخرى كما في خلقه لآدم وغيره. ويمكن ان يمس الله تعالى النجاسات والشياطين لو شاء، ولكنه لما لم يشأ لم يفعل ذلك**. فإن هذه يجب أن تكون بعيدة عن الله تعالى، لماذا؟! لا لعدم إمكان مسِّ الله تعالى لها، بل لأنه أمر بطردها ولعنها لا غير.

هذا هو قول ابن تيمية، **يجوِّز مسَّ النجاسات والشياطين على الله تعالى كما يجوز مسّ الله لأي شيء آخر**.

ثم يدعي أن هذا مذهب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام. وقد وضحنا نحن لك أن هذا مذهب المجسمة من المحدثين والمتكلمين. فانك تعلم أن المحدثين فيهم مجسمة كأبي سعيد الدارمي والسجزي وغيرهم، ومنهم منزهون لله تعالى كالبخاري ومسلم وغيرهم كثير. فهذا القول هو قول المحدّثين المجسمة لا المنزهين. وأنت تعلم أن المتكلمين منهم مجسمة كالكرامية والسالمية

وغيرهم، ومنهم منزهون كأغلب الفرق من الكلابية والأشعرية والمعتزلة ومتأخري الشيعة، والزيدية وغيرهم كثير.

فالآن، كيف يمكن بعد هذا التوضيح أن يدعي ابن تيمية أن هذا القول قول جمهور المحدثين، وهل يدخل مع هؤلاء أحمد بن حنبل عنده. وكيف يمكن أن يدعي هذا الرجل أن جمهور المحدثين مجسمة هكذا ؟ إن هذا كذب على جمهور المحدثين. وأما قوله أن هذا قول كثير من أهل الكلام، فهو قول باطل قطعاً، لأن فرق المجسمة من المتكلمين اذا قورنوا بغيرهم من الذين ينفون الجسمية عن الله تعالى، لم يذكروا، ولم يجز أن يقال عن ذلك إنهم كثير من أهل الكلام. بل هم طائفة حقيرة مستصغرة، وهم جهلة المتكلمين. وهم الذين يطلق عليهم في الكتب اسم الحشوية.

أرأيت أيها القارىء مدى مبالغة ابن تيمية في تصوير رأيه، إنه يجعل الأمر الخلافي ضرورياً، والذي لم يرد فيه نص متواتراً، والذي جماهير الأمة على نفيه مجمعاً عليه. وهذا هو بالضبط قلب الحقائق، وقلب الحقيقة قصداً كذب ومعصية، ومن غير قصد كذب، وكل منهما جهل وعناد.

لا نريد التعليق أكثر من ذلك على هذا النص، فغايتنا أنه نص واضح لا يحتمل التأويل في أن الله مماس للعرش ويجوز عليه مماسة النجاسات والشياطين. ويكفينا أن يتلفظ ابن تيمية بهذه الشناعات في حق الذات العلية، مع العلم انه لم يرد هذا القول ولا ذاك لا في كتاب ولا سنة، وبالطبع فهو ليس مجمعاً عليه كما تعلم.

وأما الآثار الواردة في مس آدم وغيره وهي التي ادعاها ابن تيمية ووعدناك أن نسردها عليك كما ذكرها ابن تيمية لتتأكد من حقيقة قصده وتفهم معانيه بالضبط كما يريدها. فهي كما يلي:

قال ابن تيمية في التسعينية[1]: «وروى الثوري وحماد بن سلمة وسفيان بن عيينة بعضهم عن ابن أبي نجيح وبعضهم عن منصور عن مجاهد عن عبيد بن عمير في قوله في قصة داود: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾ [ص: ٤٠]، قال: يدنيه حتى يمس بعضه. وهذا متواتر عن هؤلاء.

---

(١) التسعينية ص٨٨، وهي المجلد الخامس من مجموعة الفتاوى الكبرى له، طبعة دار المعارف.

وممن رواه الإمام أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم النبيل في كتاب السنة حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة عن وكيع عن سفيان عن منصور عن مجاهد عن عبيد بن عمير ﴿ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ ﴾ قال: **ذكر الدنو منه حتى إنه يمس بعضه**.

وقال: حدثنا أبو بكر حدثنا ابن فعنيل عن ليث عن مجاهد ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ قال: **يقعده معه على العرش**». اهـ.

وقال في نفس الكتاب في ص٩١: «وقد ذكر القاضي أبو يعلى في كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات ما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل حدثني أبي حدثنا أبو المغيرة الخولاني، حدثنا الاوزاعي حدثني يحيى بن أبي كثير[1] عن عكرمة قال: **إن الله اذا أراد أن يخوف عباده أبدى عن بعضه الى الأرض فعند ذلك تزلزل**. وإذا أراد أن يدمر على قوم تجلى لها.

قال ورواه ابن فورك عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس أن الله تبارك وتعالى إذا أراد أن يخوف أهل الأرض **أبدى عن بعضه**. وإذا أراد ان يدمر عليها تجلى لها. ثم قال[2]: **أما قوله أبدى عن بعضه فهو على ظاهره وأنه راجع إلى الذات إذ ليس في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته ولا يخرجها عما تستحق**». اهـ إلى آخر هذه التفاهات.

وهذه هي المقصودة بالآثار عند ابن تيمية، إنها آثار تالفة لا تصلح أن تكون مستنداً في أصول العقائد والأديان. لا يوجد فيها حديث واحد عن النبي عليه الصلاة والسلام وهذه المسائل لا تؤخذ بالرأي وإلا فقول هؤلاء معارض بغيرهم ممن نفى ذلك. ثم إن عبارة بعضه، وعبارة يمس، لا يجوز نسبتها إلى الله تعالى إلا بدليل نقلي ولا دليل عند هؤلاء[3].

---

(١) في المطبوعة: يحيى ابن ابن كثير.

(٢) أي القاضي أبو يعلى.

(٣) سوف نفرد بحثاً خاصاً في مناقشة مثل هذه الأقوال، ونقد كتب المجسمة المنتسبين للحديث نحو كتب السنة للخلال ولابن حنبل وذم الكلام والأربعين للهروي والروايات التي رواها الناس عن الإمام أحمد بن حنبل، وغير ذلك.

وهذه أحببنا أن ننقلها إليك هنا لتعرف بالضبط ما الذي يريده ابن تيمية بالآثار وحتى لا تتوهم أنها أحاديث متواترة أو أخبار صالحة، بل هي تالفة لا تصلح للاستدلال بها على الأحكام الفقهية العملية، فكيف يجعلها دليلاً على مسألة أصلية في العقائد. فانظر كيف ينص فيها على إثبات البعض والمماسة، وكيف استجاز لنفسه أن يثبت المماسة والبعض أي إن الله تعالى بعضاً بالاستدلال بمثل هذه الأقوال الهابطة، ولم يأت بها حديث معتبر ولا أشارت إليها آية واحدة ولا اشتهر بهذا القول إمام من أعلام المسلمين. فتأمل كيف تجره البدعة إلى التردِّي والاحتجاج على بدعته بمثل هذه الأقوال.

وبهذا نكون قد أوفينا الكلام على مسألة الجلوس على العرش بما لا يدع مجالاً لقائل ولا اعتراضاً لمعترض ولا مجال بعد ذلك للقول في الدفاع عنه إنه ربما أراد المعنى الفلاني أو المعنى الآخر، فالمعنى الذي يريده ها هو قد نص عليه بكلام صادر منه. ولم يترك مجالاً لأحد من أتباعه لكي يحرف مذهبه عما يريده هو. والله الموفق.

المسألة الثالثة: معنى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ هو المجتمع الذي لا جوف له في عقيدة ابن تيمية.

هذه مسألة غريبة، وقول شاذ ينكره العاقل، ولكن هذا القول مطرد مع مذهب ابن تيمية في ذات الله تعالى وصفاته. هذا القول هو شرحه وتفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾، فحاصل قوله في ذلك هو أن معنى ذلك: أن الله لا جوف له بل هو ممتلىء ولا يوجد فراغ فيه أي في ذاته، فالصمد أي غير مجوف. وهذا القول تابع ومتفرع على اعتقاد ابن تيمية بأن الله متحيز أي له حدود وجهات في ذاته، وله حجم معين أي طول وعرض وارتفاع، وله نواحي وقدرٌ معين. وما دام الله كذلك عنده، فإما أن تكون ذاته من الداخل مجوفة أو لا تكون مجوفة، ومعلوم أنه سيختار أن الله في داخله غير مجوف.

هذا هو حاصل ما يقوله ابن تيمية في تفسير هذه الآية، وهو بالطبع ينسب ذلك المعنى إلى جمهور الصحابة، ويقول إنه المنصوص عليه في اللغة وغير ذلك من الأدلة الهائلة التي اعتدنا سماعها منه.

وسوف نورد لك رأيه هذا فيما يلي بنفس عباراته. والله الموفق.

قال ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص٥: «الاسم الصمد، فيه للسلف أقوال متعددة، قد يظن أنها مختلفة، وليست كذلك، بل كلها صواب. والمشهور منها قولان:

أحدهما: أن الصمد هو الذي لا جوف له.

والثاني: السيد الذي يُصْمَدُ إليه في الحوائج.

والأول هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين، وطائفة من أهل اللغة. والثاني قول طائفة من السلف والخلف وجمهور اللغويين». اهـ.

في هذا النص يوضح ابن تيمية القولين الواردين في معنى كلمة الصمد، وينسب المعنى الأول إلى جمهور السلف، وهذه النسبة مقصودة هنا، مع العلم أن معظم بل غالب المفسرين من المتقدمين والمتأخرين قد اعتمدوا القول الثاني وما في معناه. وهو المعنى الذي يجعله ابن تيمية متفرعاً عن المعنى الأول كما سترى.

وستعلم أن ابن تيمية يُرَجِّحُ المعنى الأول، وأنت تعلم أن هذا المعنى هو المعنى الملائم للتجسيم، بل هو صادر عنه، فالذي لا جوف له، يعني الذي داخل ذاته مصمت مملوء ليس أجوفاً. وهذا المعنى هو الملائم للتجسيم كما ترى. ولهذا مالَ إليه ابن تيمية كذلك.

فقد قال ابن تيمية في نفس الكتاب المذكور في ص١٦ وذلك بعد أن ذكر بعض الأقوال الأخرى في معنى الصمد قلت:

«الاشتقاق يشهد للقولين جميعاً، قول مَنْ قال: أنّ الصمد الذي لا جوفَ له، وقول من قال: انه السيد.

وهو على المعنى الأول أدلُّ، فإن الأول أصلٌ للثاني، ولفظ الصمد يقال على مالا جوف له في اللغة... ثم قال... وأصل هذه المادة الجمع والقوة، ومنه يقال: يصمد المال أي يجمعه». اهـ.

ثم قال في ص٢١: «وكذلك لفظ الصمد فيه الجمع، والجمع فيه القوة، فإن **الشيء كلما اجتمع بعضه إلى بعض ولم يكن فيه خلل كان أقوى مما إذا كان فيه خلو.** ولهذا يقال للمكان الغليظ المرتفع: صمدٌ، لقوته وتماسكه واجتماع أجزائه». اهـ.

ثم قال: «والناس إنما يقصدون في حوائجهم من يقوم بها، وإنما يقومُ بها من يكون في نفسه **مجتمعاً قوياً ثابتاً**». اهـ.

هذا هو حاصل قول ابن تيمية في معنى الصمد، فهو كما ترى يرجح أولاً المعنى الأول ويجعله أصلاً، ثم يجعل الثاني لازماً عنه. وهو عندما يتكلم عن كون الصمد الذي لا جوفَ له، فهو يريد بالضبط ما يفهمه العامي من أن مالا يكون أجوفاً، فإنه يكون مصمتاً أي ملآناً، ولا يكون فيه خلو ولا خلل، في باطنه كما في باطن الإنسان بعض الخلاء والخلل.

وهذا هو بالضبط كما تقارن بين قضيب من الحديد مصمت لا جوف له، وبين أنبوب مجوف. فالتجويف سبب في نقص قوة هذا الجسم. وبنفس هذا المعنى يدعي ابن تيمية أن الله إذا كان في حيز وهو جسم، فإما أن يكون أجوفاً أو لا يكون أجوفاً. ولكن إذا كان أجوفاً، فإنه يكون ضعيفاً، إذن هو ليس أجوفاً إذن هو مصمت وصمد. هذه هي بالضبط طريقته في التفكير.

وأنت ترى من نفس كلامه كيف يقول: «**وأصل هذه المادة الجمع والقوة**» اهـ. يقصد بالجمع اجتماع الأجزاء بعضها إلى بعض، فإن عدم الجمع والاجتماع بهذا المعنى هو الذي يتسبب عنه كون الجسم أجوفاً، وهذا هو بالضبط ما قاله «**فإن الشيء كلما اجتمع بعضه إلى بعض ولم يكن فيه خلل كان أقوى مما إذا كان فيه خلو**» أهـ. فهو إذن يريد بالاجتماع اجتماع الأجزاء بعضها إلى بعض. وهذا المعنى يوافق بالضبط ما عرفناك من مذهبه من القول بأن الله تعالى له أجزاء ولكن هذه الأجزاء غير منفصلة عن بعضها البعض، فاليد جزء، وهو بعض المجموع،

والوجه كذلك، ولكن هذه الأبعاض غير منفصلة بعضها عن البعض بل هي مجتمعة اجتماعاً لا خلل فيه ولا فراغ، ولا جوف للذات، وبهذا تكون ذات الله قوية.

هذا هو حقيقة قول ابن تيمية في معنى هذه الكلمة.

وكل هذه الاشتقاقات التي ذكرها في كتابه المذكور وفي غيره، تدل على ضعف تفكيره وسوء تدبيره، فإن الأصل في معنى الصمد هو القوة وعدم الحاجة إلى الغير ومنه الصمود ضد الأعداء، أي عدم الانخذال أمامهم، ومنه قولهم في الله الصمد بأنه السيد الذي بلغ الغاية في السؤدد أو الذي يصمد إليه في الحوائج، ولكن هذا المعنى الذي هو معنى القوة وعدم الاحتياج إلى الغير بل احتياج الغير إليه، إذا نسب للأجسام ناسب عند ذاك ألا ينسب إلا إلى الجسم المصمت لا المجوف لضعف المجوف في الغالب، مع أنه أحياناً أقوى من المصمت.

وقال في التأسيس [٢/٥٨]: «واسمه الصمد ينفي عنه التفرق والانقسام والتمزق وما يتبع ذلك من تركيب ونحوه، فإن اسم الصمد يدل على الاجتماع». اهـ.

لاحظ أن هذا هو نفس المعنى الذي نسبناه إليه سابقاً. وتنبه هنا إلى أنه نفى التركيب أي أن يركبه غيره أو يركب هو ذاته، ولم ينف أصل التركب والجسمية.

ثم قال: [٢/٥٩]: «ولفظ الصمد يدل على أنه لا جوف له وعلى أنه السيد». اهـ.

وذلك كما وضحه بما نقلناه لك سابقاً.

وقال في [٢/٩٥] من التأسيس أيضاً رداً على الرازي في مسألة التركيب: «بل يكون الواجب على هذا التقدير على الطائفتين الاعتراف بما في بديهة العقل، فيعترفون جميعاً بأنه فوق العالم، ويمتنع أن يكون لا داخله ولا خارجه، وحينئذ يكون مشاراً إليه بحسب الحس، وحينئذ يكون فيه ما سماه تأليفاً وانقساماً وإن لم يكن هو المعروف من التأليف والانقسام، فإن المعروف من ذلك يجب تنزيه الله عنه كما نزه عنه نفسه في سورة الإخلاص كما تقدم التنبيه عليه بقوله (الله الصمد) فإن الصمد فيه من معنى الاجتماع والقوة والسؤدد ما ينافي الانقسام والتفرق». اهـ.

ومن هذا النص تعلم أن ابن تيمية يقول إن معنى التركيب والتركب الذي ينفيه الإمام الرازي وهو كما سبق وقدمناه لك الكون في الجهات وإمكان الإشارة إلى طرف منه إشارة حسية دون الإشارة إلى طرف وجزء آخر، هذا المعنى في الحقيقة عند ابن تيمية ثابت. وأما المعنى الذي ينفيه ابن تيمية فهو المعنى الآخر الذي ذكرناه أيضاً لك في فصل التركيب وهو أن يكون منفصل الأجزاء ثم يركبه غيره أو يركب هو ذاته، أو يكون مبعثراً ثم يتركب، هذا المعنى هو الذي ينفيه ابن تيمية، مع العلم أنه لا يوجد أحد قد خالف في نفي هذا المعنى ولا يتبادر إلى ذهن عاقل أصلاً فضلاً عن مسلم نسبة هذا المعنى القبيح إلى الإله، حتى نضطر إلى التصريح بنفيه عنه، بل ليس هذا أصلاً هو المعنى المختلف فيه والذي يناقشهم فيه الإمام الرازي!؟ ولكن على أي حال فهذا المعنى فقط هو ما ينفيه ابن تيمية.

وتنبه أخيراً إلى استشهاده بالآية ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ وقوله أنها تفيد الاجتماع، لتعلم ما الذي يريده بالضبط بالاجتماع، أي أنه لا يريد أكثر من اجتماع الأجزاء ولو من عدم سبق تبعثر، وهو عين المعنى الذي ينفيه الرازي وسائر المنزهة من سائر الفرق الإسلامية، وهو عين المعنى الذي يثبته ابن تيمية. وهو معنى الصمد كما نسبناه إليه فيما سبق. فتأمل.

وقال ابن تيمية في التأسيس أيضاً [٢/ ١٢٥]: «**وقد ذكرنا أن الحيز الوجودي يراد به حد الشيء المتحيز الذي يحوزه. ويراد به شيء منفصل عنه يحوزه، والله سبحانه ليس هو بل ولا غيره من المخلوقات مفتقراً إلى حيز وجودي بالمعنى الثاني. وأما الحيز الوجودي بالمعنى الاول فهذا لا يجوز أن يفارق المتحيز لا في زمان ولا في مكان ولا وجود، إلا إذا فُرِّقَ ذلك المتحيز، وحينئذ فلا يكون هو إياه، مع أن الله سبحانه صمد لا يجوز عليه التفرق والانقسام**». اهـ.

في هذا النص تصريح بأن الله تعالى له حيز بمعنى الحدود، وهو المعنى الذي يقصده أصلاً من نفى الحيز. وتأمل بعد ذلك كيف يقول إنه لا يجوز تفرق الموجود لأنه عند تفرقه لا يكون هو هو، يقصد أن الله لا يجوز عليه الانفصال والانقسام وعلة ذلك عنده أنه صمد أي مجتمع لا يجوز عليه التفرق. وهذا هو

معنى الصمد الذي شرحناه لك. وهو عين ما وضحناه في فصل التركب عندما قلنا إن ابن تيمية لا يمنع أن الله تعالى متركب بالمعنى الذي يريده النفاة للتركب، فلا يمنع أن يقال إن يد الله جزء منه وبعض الجملة، ولا يمنع أن يقال كذلك في الوجه والعين، وغير ذلك من الصفات التي سماها عينية، بل الذي يمنعه إنما هو انفصال وانقسام تلك الأجزاء لا غير. وهذا هو الفرق بين يد الله ويد الإنسان، فيد الله لا تنفصل ولا تنخلع عنه، ويد الإنسان يمكن انفصالها وخلعها.

وقال أيضاً في التأسيس [٢/ ٢٤٨] أثناء كلامه على معنى التركيب المذكور: «ثم يقال: قد أخبر الله تعالى في كتابه أنه الصمد، وقد قال عامة السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم إن الصمد هو الذي لا جوفَ له، وقالوا أمثال هذه العبارات التي تدل على أن معناه[1] أنه لا يتفرق، واللغة تثبت ذلك... إلخ». اهـ.

ثم قال: «وهذا يدل على أن صمديته تنافي جواز التفرق والانحلال عليه». اهـ.

وهذا هو نفس معنى الصمد الذي نسبناه نحن إليه. ولنقرأ الآن بقية هذه العبارة، فقد قال: «فلا يخلو إما أن تكون هذه الآية قد دلت على ذلك، أو لم تدلّ عليه. فإن كانت دلت على ذلك **وعلى أنه مصمت لا جوف له يمتنع عليه التفرق** بطل قولك: **إن كل جسم يصح عليه التفرق والانحلال**، وإن لم تكن دلت على ذلك فأنت لم تذكر دليلاً عقلياً على امتناع التفرق عليه ولا نصا ولا إجماعاً». اهـ.

فتأمل في هذه العبارة التي معناها: إن الآية إذا دلت على أن الله لا جوف له أي إنه مملوء ومصمت ولا يوجد فراغ داخله، ومع ذلك لا يجوز عليه الانقسام، فإن نفس دلالة الآية على ذلك هو دليل على أنه جسم لأنه لا يوجد ماهو متحيز مملوء ممتد في الأبعاد، إلا إذا كان جسماً. فإذا دلت الآية على أنه جسم، ودلت كذلك على أنه لا يجوز تبعثره وانقسامه وانحلاله. يقول ابن تيمية للرازي: فكيف تدعي أن كل جسم مركب يجوز انحلاله وانقسامه، أي كيف تقول ذلك وقد ثبت أن الله جسم ولا يجوز عليه الانقسام.

هذا هو معنى هذه العبارة بالضبط.

---

(١) أي معنى الصمد.

وواضح لك أنه دليل صريح على أن ابن تيمية يعتقد أن الله جسم متحيز محدود من جميع جهاته وله طول وعرض وارتفاع. وقد سبق بيان ذلك كله لك. وما هذا الكلام الذي تسمعه من ابن تيمية إلا عبارة عن تفريع على تلك الأصول الشنيعة.

وقال ابن تيمية في التأسيس أيضاً [٢/ ٣٦٠]: «وقولنا في هذه الحجة: كل حكم ثبت لمحض الوجود، يخرج الاحكام التي تتضمن العدم مثل الأكل والشرب، فإن ذلك يستلزم كون الآكل والشارب أجوف بحيث يحصل الغذاء الذي هو أجسام في محل خالٍ، لا سيما إذا كان قد خرج غيره بالتحلل ويكون بدل المتحلل، فيكون متضمناً خروج شيء من الجسم وذلك نقص منه، وهو صفة عدمية، ووجود أجزاء فيه وذلك يستلزم خالياً وهو نقص فيه، وهو صفة عدمية، وهذا ينافي الصمدية، فإن الصمد هو الذي لا جوف له، فلا يأكل ولا يشرب ولا يخرج منه شيء ولا غيره من جنس الفضلات التي تخرج من الإنسان، فإن دخول جسم فيه أو خروج جسم منه يتضمن النقص المستلزم لأمر عدمي وهذا ينافي الصمدية وليس هو من الأحكام الثابتة لمحض الوجود. . . الخ». اهـ.

وهذا النص تأكيد آخر على أن ابن تيمية يريد من معنى الصمد الذي لا جوف له بمعنى الذي داخله مملوء، ولا يوجد خلاء، لا بمعنى الذي لا يجوز أن يكون له جوف أصلاً بأن لم يكن متحيزاً أصلاً.

فائـدة:

اعلم أن من قال من المتقدمين بأن الصمد هو الذي لا جوف له، يمكن أن يكون له معنى صحيح كما هو واضح، وليس هو المعنى الذي يريده ابن تيمية، بأن يقال: قولهم الصمد هو الذي لا جوف له يعني الذي لا يجوز أن يكون له جوف، لا الذي يتصور وجود جوف له ولكن ليس له ذلك بالفعل، ومعنى الذي لا يجوز أن يكون له جوف محتمل بأن يكون الله أصلاً غير مجسم ولا ممتد في الأبعاد ولا متحيز أصلاً، فإن ما كان متحيزاً هو الذي يتصور أن يكون له جوف أو يكون لا جوف له، بمعنى إمكان ذلك ولكن انتفائه بالفعل.

وأنت قد علمت أن ابن تيمية قد حمل قولهم بأنه لا جوف له على معنى أنه لا يوجد فيه خلاء أو فراغ أو فجوات عدمية داخله. أي حمله على معنى أنه الملآن المصمت من الداخل. وهذا المعنى ليس بلازم من قولهم أصلًا، فإن قولهم لا جوف له، يحتمل أمرين كما قلنا لك، الأول أي لا يجوز أن يكون له ذلك بأن لا يكون متحيزاً وله أبعاد، والثاني ما ذكره ابن تيمية. فكيف جاز لابن تيمية أن يحمل قولهم على أحد المعنيين بدون ترجيح ولا مرجح بل لمجرد الهوى.

وهذا الذي قلناه لك يفسر لماذا ذهب جمهور بل جميع المعتد بهم من المفسرين إلى أن الصمد هو بمعنى السيد الذي بلغ الغاية في سؤدده، الذي يحتاج إليه ويصمد إليه الخلق بالحاجات. وابتعدوا عن حرفية المعنى الذي ذكره ابن تيمية وأخذوا بلازمه فقط، ولكن ابن تيمية أخذ بهما معاً. مع أنه لا يلزم لكي يكون الله قوياً سيداً يصمد إليه الناس بالحوائج، لا يلزم لذلك أن يكون غير أجوف وأن يكون مصمتاً ملآناً من داخله فإن هذه صفات جسم لا صفات إله.

فائـدة:

ونختم لك هذا المبحث بذكر معنى الصمد كما فسره به الإمام البيضاوي وهو نفس المعنى الذي مشى عليه واعتمده المفسرون من أهل السنة والجماعة، بخلاف المجسمة كابن تيمية ومن تبعه.

فقد قال الإمام البيضاوي: «(الله الصمد) السيد المصمود إليه في الحوائج من صمد إذا قصد، وهو الموصوف به على الإطلاق، فإنه يستغني عن غيره مطلقاً، وكل ما عداه محتاج إليه في جميع جهاته. وتعريفُه لعلمهم بصمديته بخلاف أحديته، وتكرير لفظ الله للإشعار بأن من لم يتصف به لم يستحق الألوهية. واخلاء الجملة عن العاطف لأنها كالنتيجة للأولى أو الدليل عليها». اهـ.

وقال الشيخ زاده في حاشيته العظيمة القدر: «الصمد فعل بمعنى مفعول، كقبض بمعنى مقبوض، مِنْ صمده إذا قصده.

رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: لما نزل الله الصمد قالوا وما الصمد فقال رسول الله ﷺ الصمد الذي يصمد الناس إليه في الحوائج. أي تقصده.

والصَّمْد بالسكون المقصد، ولا شك أن من يقصد إليه في جميع المهمات ويرجع إليه في جميع الحاجات يكون مستغنياً عن كل ما عداه وكاملاً في جميع صفاته وأفعاله، فهو غاية السيادة ونهاية رفعة الشأن وعلو القدر». اهـ.

وقال أيضاً: «إن العرب بل أكثر الخلق تعرف أنه تعالى هو الذي يقصد إليه في الحوائج وأن جميع ما سواه مفتقر إليه، كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله، فلذلك جاء لفظ الصمد معرّفاً بخلاف أحديته، فإنه لا يخطر ببال أكثر الخلق أن في الوجود ذاتاً لا تركيب ولا انقسام فيه بوجه من الوجوه فضلاً عن كونه واحداً في صفاته بأن لا يكون له نظير وشبيه يضاهيه في شيء من صفاته، وواحداً في أفعاله بأن لا يكون له شريك فيها، وذلك لأنهم لا يعرفون من الموجودات غير المحسوسات، وكل محسوس منقسم، فتبين أنهم لا يعرفون موجوداً هو واحد في ذاته لا تعدد فيه بوجه، فنكَّرَ لفظ أحد لذلك». أهـ.

ثم قال: «وجه كون الجملة الثانية كالنتيجة للأولى أن من كان واحداً حقيقياً منزهاً عن أنحاء التركيب والتعدد في ذاته وصفاته وأفعاله، يكون مبدأ للكائنات بأسرها حافظاً لها ومدبراً، فلا جرم لا يصمد في الحوائج إلا إليه، فظهر به أن كونه تعالى صمداً نتيجة متفرعة على أحديته. ووجه كونها كالدليل على الأولى أن من كان صمداً وملجأ لأرباب الحاجات لا بُدَّ وأن يكون في أعلى درجات الكمال منزهاً عن جميع وجوه النقصان، قادراً على جميع الممكنات، عالماً بجميع المعلومات وذلك يستلزم الأحدية». اهـ.

فتأمل الفرق العظيم بين أسلوب وطريقة هؤلاء العلماء في تفسير هذه الآية وبين طريقة ابن تيمية في ذلك، لتعلم عظيم انحراف ابن تيمية في تصوراته ومنهجيته عن علماء أهل السنة.

المسألة الرابعة: شرح حديث الإدلاء (وهو يتضمن القول بأن الله محيط بذاته بالمخلوقات).

هذا الحديث قد سبق الكلام عليه إجمالاً أثناء توضيحنا لرأي ابن تيمية في إحاطة الله تعالى بالمخلوقات بذاته لا بعلمه فقط. بل إن إحاطته بذاته عند ابن تيمية أكمل وأحق بالثبوت من إحاطته بعلمه، لأن الإحاطة بالذات تستلزم عنده جهة العلو كما عرَّفناك، وقد صرح في أكثر من موضع أن تميز الله عن المخلوقات بالجهة والحدِّ أولى به من تميزه عنهم بالصفة.

وهذه المعاني وغيرها قد سبق لنا بيانها تفصيلاً في محلها المناسب. ولكن هنا سوف نبين لكم كيف يفسر ابن تيمية هذا الحديث، وذلك بإيراد عباراته وكلماته على طولها ومع حصول بعض التكرار بذلك في كتابنا هذا، ولكن في هذا تثبيت للمعاني.

حاصل المعنى الذي يريد ابن تيمية اثباته من هذا الحديث أن الله لما كان محيطاً بذاته بجميع المخلوقات، ومن جميع الجهات، لزم أن يكون فوق وتحت ويمين ويسار وأمام وخلف بالنسبة للإنسان، ومع أنه لا يطلق لفظ التحت إلا بمعنى التحتية التقديرية كما مضى بيانه، وكذلك يلزمه القول في سائر الجهات عدا الفوق. ولكن هذا الاصطلاح وهو التحتية التقديرية، لا يضرنا نحن هنا، لأننا قلنا أن كل الجهات تقديرية بمعنى أنها إضافية إذ هي في الحاصل نسبة وضع جسم إلى جسم، أو فلتقل ذات محدودة إلى ذات أخرى محدودة، أي وصف أين الأولى بالنسبة إلى الثانية. وما دام هذا المعنى ثابتاً لله فليسمه ابن تيمية بعد ذلك بما شاء من الألفاظ التقديرية أو الحقيقة، فهذا لا يضرنا لأننا ننفي أصل الأين والوضع عن الله تعالى.

نقول إذن: بما أن الله محيط بذاته ـ عند ابن تيمية ـ بجميع المخلوقات، يلزم أنه إذا صعد الرجل في الجهة المقابلة والمحاذية لرأسه وهي جهة العلو، واستمر في الصعود حتى خرق الكون والعالم ووصل إلى طرفه، فإنه سيجد الله هناك. وكذلك إذا هبط الرجل في الجهة المحاذية لرجليه وقدميه واخترق الكرة

الأرضية من مركزها وخرج من سطحها الآخر من الجهة الأخرى واستمر في نفس الاتجاه حتى يصل إلى الجهة الأخرى من الكون ويصل إلى طرف الكون، فإنه يجد الله هناك أيضاً. وهكذا فيصح هذا الكلام بالإضافة إلى جميع الجهات الأخرى أي اليمين واليسار والأمام والخلف، لأن هذه الجهات في الحقيقة ترجع إلى جهة الفوق عند ابن تيمية. وحاصل ذلك كله أن الله محيط بذاته بالمخلوقات كما مَرَّ توضيحه من جميع الجهات.

هذا هو ما يريده ابن تيمية بالحديث الذي يورده في مجموعة الرسائل والمسائل [مجلد ٢/ ١٣٩] بالنص التالي: قال في أثناء كلامه على كون الله في جهة العلو وأن الأفلاك والسموات كروية.

«وحديث الإدلاء الذي روي من حديث أبي هريرة وأبي ذرّ قد رواه الترمذي وغيره من حديث الحسن عن أبي هريرة وهو منقطع، فإن الحسن لم يسمع من أبي هريرة ولكن يقويه حديث أبي ذر المرفوع، فإن كان ثابتاً فمعناه موافق لهذا، فإن قوله لو أُدليَ أحدكم بحبل لهبط على الله»، إنما هو تقدير مفروض لو وقع الإدلاء لوقع عليه، لكنه لا يمكن أن يدلي أحد على الله شيئاً لأنه عالٍ بالذات، وإذا هبط شيء إلى جهة الأرض وقف في المركز ولم يصعد إلى الجهة الأخرى، لكن بتقدير فرض الإدلاء، لا[1] يكون ما ذكر من الجزاء». اهـ.

هذا هو بالضبط ما يفهمه ابن تيمية من هذا الحديث المنقطع الضعيف. إن ابن تيمية يحمل هذا الحديث على ظاهره، ويقول بمقتضى لفظه، فيقول فعلاً أن الرجل لو اخترق مركز الأرض وخرج من الجهة الثانية، واخترق السموات من تلك الجهة لهبط فعلاً على الله. وغاية ما يمنعه ابن تيمية ان يسمى هذا الأمر هبوطاً، بل يسميه على فرض وقوعه صعوداً، لأن الله على كل التقادير كما مَرَّ توضيحهُ فوق السموات وما كان فوقها ووصل إليه الرجل فلا يقال ان الرجل هبط إليه بل يقال إن الرجل صعد إليه. هذا هو غاية ما يمنعه ابن تيمية، مجرد اللفظ

---

(١) كلمة «لا» السياق يقتضي حذفها هنا. أي يجب أن يكون كما يلي «لكن بتقدير فرض الإدلاء يكون ما ذكر من الجزاء». فتنبه.

أما حاصله ومقتضاه فيقول به ويعتقده حقاً وصواباً كما وضحناه لك في مسألة الإحاطة. فإن ابن تيمية هناك أيضاً لم يمنع مع التسليم بالإحاطة إلا أن يقال أن الله أيضاً تحت السموات والمخلوقات من جهة، فقال: بل هذه تحتية إضافية تقديرية، وهي في الحقيقة علو!!!

فتعال الآن لنقرأ معاً تكملة كلامه في شرح هذا الحديث. فقد قال بعد كلامٍ له.

«فكما أن الجهة العليا بالذات تنافي الجهة السفلى، فكذلك قصد الأعلى بالذات ينافي قصده من أسفل، فكما أن ما يهبط إلى جوف الأرض يمتنع صعوده إلى تلك الناحية لأنها عالية. فترد الهابط بعلوها، كما أن الجهة العليا من عندنا ترد ما يصعد إليها من الثقيل فلا يصعد الثقيل إلا برافع يدافع به ما في قوته من الهبوط فكذلك ما يهبط من أعلى الأرض إلى أسفلها وهو المركز، لا يصعد من هناك إلى ذلك الوجه إلا برافع يرفعه يدافع به ما في قوته من الهبوط إلى المركز، فإن قدر أن الرافع أقوى كان صاعداً به إلى الفلك من تلك الناحية وصعد به إلى الله». اهـ.

إذن هذا هو كل ما يريده ابن تيمية، المقصود عنده هو تسمية الهبوط إلى تلك الجهة صعوداً لا هبوطاً، فيجوز صعدت من تلك الناحية إلى الله، كما صرح به، ولا يجوز أن تقول هبطت إلى الله، كما هو نص الحديث المنقطع، فابن تيمية يعارض بذلك نص هذا الحديث.

وهذا الفهم كله مبني من ابن تيمية على كون الله تعالى محيطاً بذاته من جميع الجهات بالعالم والمخلوقات والعرش كذلك كما مَرّ توضيحه.

ثم قال ابن تيمية: «وإنما يسمى هبوطاً باعتبار ما في أذهان المخاطبين أن ما يحاذي أرجلهم يكون هابطاً ويسمى هبوطاً مع تسمية إهباطه إدلاءً، وهو إنما يكون إدلاء حقيقياً إلى المركز، ومن هناك إنما يكون مدحاً للحبل والدلو لا الإدلاء له»[1]. اهـ.

---

(١) هذه العبارة الأخيرة لا يفهم معناها هنا، فإنه لا معنى للمدح هنا كما ذكره محقق الكتاب.

إذن من سطح الأرض إلى المركز هبوط، ومن المركز إلى السطح الآخر صعود لو تم وحصل!!! ولكن حتى لو عكست التسميات وهي تنعكس بسهولة بانعكاس جهة الإدلاء أي لو فرضنا الإدلاء حاصلاً من الجهة الأخرى من سطح الأرض لا من هذه الجهة، فما علاقة هذا كله بالله تعالى؟!!

الحاصل على جميع التقادير أن الله محيط بذاته ومن جميع الجهات بالمخلوقات إحاطة ذاتية. كما يصرح به هنا وكما سيصرح به بعد قليل.

قال ابن تيمية: «لكن الجزاء والشرط مقدران لا محققان، فإنه قال: لو أدلى لهبط، أي لو فرض أن هناك هبوطاً وهو يكون ادلاءً وهبوطاً إذا قدر أن السموات تحت الأرض وهذا التقدير منتف، **ولكن فائدته بيان الإحاطة والعلو من كل جانب**». اهـ.

يقصد بالإحاطة والعلو من كل جانب، أي إحاطة الله بالمخلوقات من كل جانب. وهو المعنى الذي وضحناه لك نحن. ثم قال: «وهذا المفروض[1] ممتنع في حقنا لا نقدر عليه، فلا يتصور أن يهبط على الله شيء لكن الله قادر على أن **يخرق من هنا إلى هناك بحبل**، ولكن لا يكون في حقه إدلاءً فلا يكون في حقه هبوطاً عليه، كما لو خرق بحبل من القطب أو من مشرق الشمس إلى مغربها، وقدرنا أن الحبل مر في وسط الأرض فإن الله قادر على ذلك كله، **ولا فرق بالنسبة إليه على هذا التقدير بين أن يخرق من جانب اليمين منا إلى جانب اليسار، أو من جهة أمامنا إلى جهة خلفنا، ومن جهة رؤوسنا إلى جهة أرجلنا إذا مَرَّ الحبل بالأرض**. فعلى كل تقدير قد خرق بالحبل من جانب المحيط إلى جانبه الآخر مع خرق المركز، وتقدير إحاطة قبضته بالسموات والأرض، **فالحبل الذي قدر أنه خرق به العالم وصل إليه، ولا يسمى شيء من ذلك بالنسبة إليه لا إدلاءً ولا هبوطاً**». اهـ.

إذن وكما قلنا لك لو تم الخرق من أي جهة إلى أي جهة أخرى من سطح الأرض لوصل الدلو أو الرجل إلى الله لأن الله محيط بالكون، ولكن غاية ما يمنعه

---

(١) أي الإدلاء.

ابن تيمية هنا هو الاسم واللفظ، أي إنه يمنع فقط أن يسمى ذلك إدلاءً وهبوطاً، بل يسميه صعوداً. وليسمه كما يشاء فالحاصل واحد وهو إحاطة الذات الإلهية بالمخلوقات من كل الجهات.

ثم قال: «وأما بالنسبة إلينا فإن ما تحت أرجلنا تحتٌ لنا، وما فوق رؤوسنا فوق لنا، وما ندليه من ناحية رؤوسنا إلى ناحية أرجلنا نتخيل أنه هابط، فإذا قدر أن أحدنا أدلى بحبل كان هابطاً على ما هناك، لكن هذا التقدير ممتنع في حقنا.

والمقصود به بيان إحاطة الخالق تعالى كما بين أنه يقبض السموات ويطوي الأرض، ونحو ذلك مما فيه بيان إحاطته بالمخلوقات، ولهذا قرأ في تمام هذا الحديث ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. اهـ.

إذن هذا هو غاية ما يريده ابن تيمية من الحديث إن الحديث دالٌّ على إحاطة الله تعالى بالمخلوقات من جميع الجهات، وهو يقول بأن هذا المعنى صحيح لا شك فيه ولا ريب. ولهذا قال بعد ذلك: «وهذا كله كلام على تقدير صحته، فإن الترمذي لما رواه قال: وفسره بعض أهل العلم بأنه هبط على علم الله». اهـ.

أي إن ابن تيمية يعترف بأن هذا الحديث ضعيف وهو ضعيف كما صرح به الترمذي ففيه انقطاع، وقد صرح بذلك ابن تيمية أيضاً. ولكن ومع علمه بضعف هذا الحديث فإنه يقول: إن معناه صحيح لا ريب فيه، ومعناه الذي يريده وضحناه لك بكلام ابن تيمية وسيزداد وضوحاً فيما يلي:

ولاحظ أن ابن تيمية نقل عن الترمذي أنه أورد تأويلاً للحديث وشرحاً له بأن هذا الهبوط إنما يقع على علم الله، أي إن الإنسان سواء صعد إلى السماء السابعة أو هبط إلى الأرض السابعة فإن الله تعالى يعلم به ولا يعزب عن علمه تعالى مقدار ذرة في السموات ولا في الأرض.

وهذا الشرح من الترمذي للحديث، هو في الحقيقة رفض منه لظاهر المعنى الذي فهمه ابن تيمية وادعى أنه هو المقصود من الحديث فيكون الترمذي عند ابن تيمية مؤولاً ومحرفاً لحديث النبي عليه السلام. ولا تستعجل أيها القارىء بالإنكار علينا في هذا التخريج، فإنك سترى ذلك بعينك بعد قليل.

قال ابن تيمية: «وبعض الحلولية يظن أن في هذا الحديث ما يدل على قولهم الباطل وهو انه حالٌّ بذاته في كل مكان، أو ان وجوده وجود الأمكنة ونحو ذلك. والتحقيق أن الحديث لا يدل على شيء من ذلك إن كان ثابتاً[١]، فإن قوله «لو دلى بحبل لهبط» يدل على أنه ليس في المدلى ولا في الحبل ولا في الدلو ولا في غير ذلك. وإنما يقتضي أنه من تلك الناحية». اهـ.

إذن فالذي يريد ابن تيمية التأكيد عليه أن الله كما أنه محيط بنا من هذه الناحية، أي الناحية التي تقابل رؤوسنا، فإنه محيط بنا من الناحية الأخرى أي التي تقابل أرجلنا!!! هذه هي عقيدة ابن تيمية.

ثم شرع ابن تيمية يتكلم على تأويل الحديث بالعلم لا بالاحاطة بالذات. وتأويله بالعلم هو الذي قال به الترمذي ويقول به كل عاقل، ومن عداهم يقول بالإحاطة بالذات. فقال: «وكذلك تأويله بالعلم تأويل ظاهر الفساد، من جنس تأويلات الجهمية». اهـ.

إذن الذين قال عنهم الترمذي بأنهم من أهل العلم، تأويلهم ظاهر الفساد، وهم جهمية عند ابن تيمية. فعلى ماذا إذن يدل الحديث إذا لم يكن معناه العلم، قال: «بل[٢] تقدير ثبوته يكون دالاً على الإحاطة، والإحاطة قد علم أن الله قادر عليها، وعلم أنها تكون يوم القيامة بالكتاب والسنة، فليس في إثباتها في الجملة ما يخالف العقل ولا الشرع، لكن لا نتكلم إلا بما نعلم، وما لم نعلمه أمسكنا عنه، وما كان مقدمة دليله مشكوكاً فيها عند بعض الناس. كان حقه أن يشك فيه حتى يتبين له الحق، وإلا فليسكت عما لا يعلم». اهـ.

إذن ابن تيمية يقطع في نفسه بأن الله محيط بذاته بالمخلوقات، ويقول إن هذا هو ظاهر بل الثابت بالحديث والكتاب أي القرآن، ولكنه يخاطب الذين

---

(١) ابن تيمية يعلم إن الحديث ليس بثابت، فما فائدة هذا الاحتمال، وانه حتى لو وجدت رواية أخرى ضعيفة فإنها لا تصحح مثل هذا الحديث.

(٢) أرجح أن هنا كلمة «على» قد سقطت، فتكون العبارة «بل على تقدير ثبوته... الخ».

ينكرون ذلك ويقولون: إذا شككتم في مثل هذه الأحاديث فلا يجوز لكم أن تنكروا الإحاطة لثبوتها في الكتاب والسنة على الأقل يوم القيامة؟! فلماذا تنكرون أنها واقعة أيضاً الآن بل وفي كل زمان، وكان من حقكم السكوت عما لا تعلمون.

هكذا يخاطب ابن تيمية من يخالفه، وكنا نرجو نحن أن يخاطب بهذا الكلام نفسه ويا ليته سكت عما لم يعلم ويا ليته لم يجزم بأمر مقدماته المشكوك فيها بل الباطلة، ويا ليته لم ينطق بمثل هذه السخافات في حق الذات الإلهية العلية.

فائـدة:

ونحب أن نختم لك هذه المسألة بعد اتضاحها، بما قاله الإمام ابن العربي المالكي تلميذ الإمام حجة الإسلام الغزالي في كتابه عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي [٦/ ١٨٢] بعد ذكر نص الحديث كما في الترمذي: «ذكر حديث الحسن عن أبي هريرة الذي في آخره لهبط على الله. حديث غريب ولم يسمع الحسن من أبي هريرة، ولكن منقطع الحسن كمتصله لجلالته وثقته وأنه لا يتقبل إلا ما يصح نقله وممن يقبل خبره». اهـ.

أقول: الحقيقة أن مراسيل الحسن عن أبي هريرة وعن غيره من الصحابة الذين لم يسمع منهم فيها كلام كثير نجده في كتب الرجال كالتهذيب وغيره. والحاصل أنه لا يسلم أن هذا الحديث صحيح للسبب الذي ذكره ابن العربي والله أعلم. وعلى كل حال فإننا مع التسليم بصحة هذا الحديث فإن غاية مقصدنا ماهو إلا معرفة الكلام الذي ذكره ابن العربي، وما هو المعنى الذي فهمه منه، لتتمكن أيها القارىء بعد ذلك من معرفة الفرق الهائل بين طريقة ومذهب ابن تيمية في فهم النصوص وبين طريقة أهل السنة والذين يمثلهم هنا الإمام ابن العربي. فلنستمع إذن إلى كلام ابن العربي خاصة ما يتعلق منه بالعبارة الأخيرة من الحديث. قال رحمه الله تعالى:

«الثالثة: قوله لهبط على الله، قال أبو عيسى: على علم الله، وإن علم الله لا يحل في مكان ولا ينتسب إلى جهة كما أنه سبحانه كذلك، لكنه يعلم كل شيء في كل موضع وعلى كل حال، فما كان فهو بعلم الله لا يشذ عنه شيء ولا يعزب عن

علمه موجود ولا معدوم، والمقصود من الخبر ان نسبة الباري في الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته.

الرابعة: قد جاء تفسير ذلك في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء وقد قال علماء الفقراء: هو الأول بلا ابتداء، والآخر بلا انتهاء، والظاهر بلا خفاء، والباطن بنعت العلاء». اهـ.

هذا هو الفهم الصحيح والمقبول لهذا الحديث، وذلك على فرض صحته. وتأمل الفرق العظيم بين طريقة ابن تيمية في حمل الحديث على ظاهره الجسماني ولا يبالي وطريقة أهل السنة في حمل الحديث على محمل لائق صحيح.

المسألة الخامسة: الله يتحرك إذا شاء عند ابن تيمية.

حاصل هذه المسألة عند ابن تيمية أن الله يتحرك، والحركة هي الانتقال من حيز إلى حيز آخر، وهذا المعنى للحركة هو نفس المعنى المراد من الحركة عند سائر العلماء والناس الذين يعقلون ما يقولون. وهذا المعنى هو عين المعنى الذي ينفيه أهل الحق عن الله تعالى لأنه مستلزمة للمحدودية من جميع الجوانب قطعاً ولا يتم القول به إلا بناءً على ذلك. وابن تيمية لا يتهرب من ذلك اللازم، فقد أثبتنا نحن في فصل سابق أنه يقول أن الله محدود حداً مطلقاً من جميع الجهات. والحركة تستلزم قيام الحوادث في الله تعالى، وقد أثبتنا أن ابن تيمية يقول بأن الله تعالى تقوم فيه الحوادث. والحركة تستلزم أن الله يقدر على ذاته فيتصرف فيها كيف شاء وهذا القول يقول به ابن تيمية كما سبق بيانه، فالله في عقيدته يتصرف بنفسه كيف يشاء. ويستلزم أيضاً هذا القول غير ذلك من الأقوال الفاسدة وكل ذلك يلتزمه ابن تيمية ويقول به.

ونحن في هذه المسألة سوف نوضح ما الذي يريده ابن تيمية بالحركة وأن الله متحرك، ونعينه بالتحديد كما يليق بهذا المقام، وذلك بالاستدلال على كل هذه المعاني المذكورة أعلاه بنصوص صريحة من هذا الرجل.

النص الأول: استواء الله على العرش يتم بتحريك الله ذاتَه ليتمكن من الجلوس عليه.

في أثناء بيان ابن تيمية لكلام المعتزلة في ذات الله يقول في كتاب التسعينية في ص١٢٣: «يقولون: إن المخلوق هو المحدث، وهو ما يحدثه الله منفصلاً عنه». اهـ.

لقد سبق أن وضحنا رأي ابن تيمية في مسألة المخلوق والمحدث. وأنه يقول إن المخلوق هو ما خلقه الله خارج ذاته، وأن المحدث هو ما أوجده الله داخل ذاته أو في ذاته.

وأمّا قوله إن المعتزلة يقولون إن المخلوق هو ما أوجده الله منفصلاً عنه، فإن قصد بالانفصال الانفصال بالحد والمكان والجهة، كما يعتقده هو فليس كذلك يقول المعتزلة، بل هذا هو قوله، وإن قصد بالانفصال معنى المغايرة فصحيح. وهو عندما ينطق بكلمة الانفصال لا يريد منها إلا الانفصال بالحد والمباينة والمكان والجهة فتنبه.

قال: «وأنه ما ثم إلا قديم أو مخلوق». اهـ.

هذا قولهم، وأما قول ابن تيمية، فيوجد قديم وهو ذات الله، ومحدث غير مخلوق وهو صفاته كما سبق بيانه، ومخلوق هو محدث وهو سائر العالَم.

قال: «وما كان قديماً فإنه لازم لذات الله تعالى لا يتعلق بمشيئته وقدرته ولا يكون فعلاً له». اهـ.

هذا قولهم، وأما قول ابن تيمية فهو انه قد يوجد قديم يوجده الله وهو جنس الحوادث التي هي صفات لله، وجنس المخلوقات. وقد سبق بيان قوله هذا في محله.

قال: «وما كان محدثاً فهو المخلوق المنفصل عن الله تعالى، وهو المتعلق بمشيئته وقدرته». اهـ.

هذا قولهم، وأما قول ابن تيمية، فإن المحدث نوعان نوع منفصل عن الله وهذا هو الذي نسميه باسم المخلوق، ونوع حادث ومحدث وقائم بذات الله تعالى كسائر صفاته.

قال: «ولا يقوم عندهم بذات الله فعل ولا كلام ولا إرادة ولا غير ذلك مما يتعلق بمشيئته وقدرته». اهـ.

من المعلوم أن أفراد أفعال الله هي حوادث ولما اعتبرت المعتزلة الكلامَ والإرادةَ من أفعال الله، جزموا بأنها لا تقوم في ذات الله. وأما ابن تيمية فلما جزم أيضاً كما وضحنا لكم أن الارادة حادثة وأن الكلام حادث، وكان يجوِّز قيام الحوادث بالذات، فقد قال بقيام الإرادة الحادثة بالذات الإلهية، وقال بقيام الكلام الحادث بالذات الإلٰهية، وقد سبق بيان ذلك تفصيلاً في محله. ولأنه يقول بقيام الحوادث في الذات الإلٰهية، ولأن المعتزلة يمنعون ذلك كما يمنعه أهل الحق، فقد قال توضيحاً لكلام المعتزلة.

«ويقولون لا تحل الحوادث بذاته، ولا يجوز عليه الحركة ولا فعل حادث ولا غير ذلك، وهؤلاء يتأولون كل ما ورد في الكتاب والسنة مما يخالف ذلك وهو كثير جداً». اهـ.

إذن كل ما مَرّ ذكره من الأقوال التي اعتقد بها المعتزلة يخالفها الكتاب والسنة، ومن هذه الأقوال أيضاً التي ورد بها الكتاب والسنة الحركة، وقيام الأفعال الحادثة في ذاته تعالى. فابن تيمية يدعي أن الحركة قد نص الكتاب والسنة بأن الله يتصف بها. ونحن قد اثبتنا فيما سبق من الأبواب والمسائل أن ابن تيمية قائل بكل الأقوال السابقة المنسوبة إليه. وأما الحركة، فقد أشرنا في أكثر من محل بأنه قائل بها. وها هو الآن يصرح بذلك.

ولكن كيف ومِن أين يفهم ابن تيمية نسبة الحركة إلى الله تعالى، ومن أي آية يفهم قيام الحوادث بالله تعالى. تعالوا معنا لنكمل قراءة كلامه لنفهم من أي الآيات يفهم ذلك.

قال بعد ما مَرّ مباشرة: «كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾، وكل ما وصف به نفسه من المجيء والإتيان والنزول، وغضبه يوم القيامة ورضاه على أهل الجنة، وتكليمه لموسى ولعباده يوم القيامة وتكلمه بالوحي إذا تكلم به فسمعته الملائكة». اهـ.

إذن هذه هي النصوص التي يفهم ابن تيمية منها الحركة لله، أي تحرك الله، وقيام الحوادث الأخرى بالذات. فالاستواء عند ابن تيمية عبارة عن حركة لذات الله تعالى ليتمكن بتحويلها من محل إلى محل، أي من وضع إلى وضع آخر من الجلوس على عرشه، وليكون محيطاً بالمخلوقات كلها.

فالاستواء عند ابن تيمية حركة، أي تم بحركة من الله، أي تم بتحريك الله لذاته حتى جلس وقعد على العرش.

وأما الحوادث الأخرى فهي أمور يوجدها الله تعالى في ذاته لتكون صفات له.

هذا هو النص الأول وهو واضح كافٍ في تفهيم مذهب ابن تيمية وأنه يقول بأنّ الله متحرك وأن هذا الأمر منصوص عليه في القرآن والسنة.

النص الثاني: الله يتحرك وتحل به الحوادث.

قال ابن تيمية في التسعينية أيضاً ص ١٢٦ـ١٢٧: «وقد ظن من ذكر من هؤلاء كأبي يعلى وأبي الحسن ابن الزاغوني **أن الأمة قاطبة اتفقت على أنه لا تقوم به الحوادث وجعلوا ذلك الأصل الذي اعتمدوه**، وهذا مبلغهم من العلم، وهذا الإجماع نظير غيره من الإجماعات الباطلة المدعاة في الكلام ونحوه، وما أكثرها.. الخ». اهـ.

يعترض ابن تيمية هنا على ابن الزاغوني وأبي يعلى على ادعائهم إجماع الأمة على امتناع قيام الحوادث بالذات الإلهية، وقد وضحنا نحن فيما سبق من هذا الكتاب أن هذين الرجلين من المجسمة ولكنهم أخف في التجسيم من ابن تيمية، وذكرنا أن من أصولهم أن الحوادث لا تقوم بالله تعالى. وذكرنا أيضاً أن ابن تيمية يخالفهم في هذا الأصل ويدعي أن اتفاق الصحابة والتابعين وعلماء السلف حصل على قيام الحوادث في الله، بل وادعى كما ذكرناه لك أن نصوص الكتاب والسنة قد تواترت على إثبات هذا الأصل؟؟ والحق أنه يحق لنا أن نتعجب هنا من المجسمة، وأقصد هنا هذين الرجلين مع ابن تيمية، فهما معه مندرجون تحت المجسمة، ونحن نتعجب منهم جميعهم، فكيف يدعي بعضهم أنَّ الإجماع

وقع على منع قيام الحوادث بالذات الإلهية، ويدعي ابن تيمية أن هذا الإجماع باطل. **والحقيقة أن سرّ تعجبنا من ذلك، هو أن هذا القول أي قيام الحوادث في الله هو من أصول العقائد، وأنت ترى طائفة المجسمة مختلفين في هذا الأصل. وكل منهم يدعي الإجماع وتواتر النصوص على ما يقول، أفلا يستدعي هذا الحال العجب. فكيف يكون أصل من أصول التوحيد فيه خلاف كبير كذلك خصوصاً عند من يدعي بكل جرأة أنه هو الناصر لعقيدة السلف وأنه هو الذي وضح عقائد الإسلام بشكل لم يفعله من هو قبله ولم يفعله من هو بعده!!!**

وهذا الحال في الواقع دليل كبير على كون هذه الطائفة كلها من المبتدعة المخالفين لعقيدة الإسلام الحقة.

ثم قال ابن تيمية بعد ذلك: «**ومن العجب أن بعض متكلمة أهل الحديث من أصحاب أحمد وغيرهم يدعون مثل هذا الإجماع مع النصوص الكثيرة عن أصحابهم بنقيض ذلك، بل عن إمامهم وغيره من الأئمة**». اهـ.

إذن ابن تيمية يتعجب من تصريح هؤلاء بمثل ذلك الإجماع، وهو يرى أنه لا إجماع على ذلك بل صريح كلام هذه الطائفة يخالف مفهوم هذا الإجماع وينقضه، بل ويدعي أن الإمام أحمد قد صرح بنقيض ذلك الإجماع.

والحق أن ابن تيمية أحق أن يحصل لنا منه العجب من هؤلاء، فإن هؤلاء قد وافقوا جماهير الأمة، ولم يصرحوا بل نفوا قيام الحوادث بالله، لأنه لم يقم على ذلك دليل وأما النصوص التي أشار إليها ابن تيمية فلا يفهمها كما فهمها هو إلا مجسم صريح مثله. فكيف يخالف هو هذه الطوائف كلها بل ويخالف جماهير أصحابه كهؤلاء ويدعي قيام الحوادث في الله تعالى. بل يدعي أن نصوص الكتاب والسنة دلت على ذلك. فالبدعة والضلال على ذلك لا تخلو من أن تكون صفة إمّا لهم أو له، وهو بها أحق منهم.

ثم قال ليصرح بشناعاته: «**بل عن إمامهم وغيره من الأئمة حتى في لفظ الحركة والانتقال بينهم في ذلك نزاع مشهور، ولقد أثبت ذلك طوائف** مثل ابن

حامد وغيره، وقد ذكر إجماع السنة على ذلك حرب الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهما من علماء السنة المشهورين». اهـ.

إذن فقد نقل ابن تيمية إجماع أهل سنته على قيام الحوادث بالله تعالى، ونقل إجماع أهل سنته على أن الله متحرك ومستنده في ذلك كبار المجسمة مثل عثمان بن سعيد الدارمي وهو المجسم الحقيقي. فها هو ابن تيمية ينقل عن هذا المجسم وغيره إجماعاً آخر ضد الإجماع الذي نقله ابن الزاغوني. فما أسهل نقل الإجماعات المتناقضة المتهافتة عند هؤلاء المجسمة. وبالطبع فإن ابن تيمية يعتبر هذا الإجماع، أي الإجماع الذي ينص على كون الله متحركاً وعلى كونه تقوم الحوادث به أوثق من الإجماع الآخر النافي لذلك. وكيف لا يكون أوثق وناقله الإمام الأعظم عثمان بن سعيد الدارمي وهو ناصر مذهب المجسمة على مذهب المنزهين لله عن شوائب التجسيم. وهذا الرجل قد حض ابن تيمية على قراءة كتبه واعتبر كتبه مظهرة للمذهب الصحيح ومؤيدة له، وهو في الحقيقة من أكبر المجسمة الذين ظهروا في تاريخ الإسلام.

ثم قال ابن تيمية في موضع آخر من نفس الصفحة: «وأما كونه لا يتكلم إذا شاء ولا يقدر أن يتكلم بما شاء، **فهذا لا يصح إلا بما ابتدعته الجهمية من قولهم لا يتحرك ولا تحل به الحوادث، وبذلك نفوا أن يكون استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً، وأن يجيء يوم القيامة وغير ذلك، مما وصف به نفسه في الكتاب والسنة**». اهـ.

أما قول ابن تيمية أن الاشاعرة يلزمهم أن الله لا يتكلم إذا شاء، ولا يقدر أن يتكلم بما شاء فهذا القول يشتمل على تلبيس. وبيان ذلك ، أن الله يطلق عليه أنه متكلم عند الاشاعرة على معنيين الأول بالكلام النفسي وهذا صفة قائمة بذاته لا تعلق لها بالارادة ولا بالقدرة كسائر صفاته القائمة بذاته جل وعز. والثاني: بمعنى أنه يخلق كلاماً دالاً على كلامه النفسي الأزلي، وهذا الكلام المخلوق قد يكون حرفاً وصوتاً أو وحياً أو كتابة في اللوح المحفوظ أو غيره، وهذه الأمور مخلوقة

حادثة بإرادة الله تعالى وقدرته، ولكنها غير قائمة في ذات الله تعالى لأن الله لا تقوم به الحوادث. فإذن يمكن أن يقال بناءً على مذهب الاشاعرة أن الله يقدر على الكلام بما شاء بناءاً على الكلام اللفظي الحادث أو غير اللفظي كما ذكرناه، وهذا الكلام دال على كلامه النفسي وغير قائم بذاته لحدوثه.

ويطلق عليه انه كلام لله لأنه دال على كلام الله، ولأنه صادر من الله بالخلق المباشر ليدل المخلوقات على كلامه النفسي الأزلي.

فما دام قد توضح هذا القول، فكيف يدعي ابن تيمية أنه يلزم الأشاعرة أن الله لا يقدر على الكلام بما يشاء؟!

ولكن تأمل كيف قال بعد ذلك، بأن القول بأن الله لا يتحرك هو قول المبتدعة، وأن القول بأنه لا تحل به الحوادث هو قول الجهمية المبتدعة أيضاً. وقارنه بما سبق لتتأكد من صحة القول بأن ابن تيمية يعتقد بأن الله يتحرك، وأن الله تعالى تحل الحوادث فيه جل وعز عن مثل هذا الهراء.

وتنبه أيضاً إلى ربط ابن تيمية بين القول بنفي الحركة عن الله تعالى، وبين مسألة الاستواء على العرش، لتعلم أن ابن تيمية يثبت فعلاً أن استواء الله على العرش انما جرى وحصل منه بتحريكه ذاته ثم جلوسه على العرش بعد ذلك. وهو عين ما قلناه لك سابقاً.

ونفس الأمر يتعلق بالمجيء، فإنّ ابن تيمية يعتقد أن المجيء إنما هو حركة الله تعالى وانتقاله من العرش إلى السماء الدنيا أو إلى أرض المحشر. وهذا كله كلام مبتدع لم يتلفظ به في الواقع إلا المجسمة، فليس وارداً عن صحابي ولا واحد من أكابر التابعين، فضلاً عن أن يرد به كتاب أو سنة. بل الذي جاء أن الله (استوى على العرش يدبر الأمر)، ولم يجيء أن الله تعالى استوى على العرش بحركة ذاته وبتصرفه في ذاته كما يدعي ابن تيمية، ولا بأن خلق أمراً حادثاً في ذاته العلية ليصير مستوياً بعد أن لم يكن مستوياً.

النص الثالث: الله ينزل ولا يخلو منه العرش، وينزل بفعل حادث يقوم بذاته.

وفي كتاب شرح حديث النزول، يقول ابن تيمية ص٤٢ وقد نقل الرواية التالية بطريق اللالكائي عن يحيى بن معين يقول: إذا سمعت الجهمي يقول: أنا أكفر بربٍّ ينزل فقل أنا أؤمن برب يفعل ما يريد. قال ابن تيمية بعد ذلك: «**فإن بعض من يعظمهم وينفي قيام الأفعال الاختيارية به كالقاضي أبي بكر ومن اتبعه وابن عقيل والقاضي عياض وغيرهم يحمل كلامهم على أن مرادهم بقولهم يفعل «ما يشاء» أن يحدث شيئاً منفصلاً عنه، من دون أن يقوم به هو فعل أصلاً**». اهـ.

هذا تأكيد من ابن تيمية على مخالفته لهؤلاء الأعلام في نفي هذا الأصل، فهم ينفونه وهو يثبته كما سبق الكلام عليه، ومقصود ابن تيمية بالفعل هو الحركة لا غير، وبهذا صرح في محل آخر كما سنورده لك، فهو ينكر على هؤلاء هنا نفيهم كون الله متحركاً، ونفيهم مطلق قيام الحوادث بالذات الإلٰهية. وقولهم هو الصواب وقول ابن تيمية هو الغلط.

ثم قال: «وهذا أوجبه أصلان لهم، أحدهما أن الفعل عندهم هو المفعول، والخلق هو المخلوق.. إلخ». اهـ.

إذن ابن تيمية يحاول بيان سبب قول هؤلاء الأعلام بذلك التفسير، وهو يرجع ذلك إلى أصلين اثنين، وافقهم عليهما أهل السنة كما تعلم، والأول منهما ذكره أعلاه وهو أن الفعل هو المفعول. بينما عند ابن تيمية إذا أراد الله أن يخلق بعض مخلوقاته فإنه أولاً يوجد في ذاته فعلاً حادثاً وهذا الفعل الحادث هو الذي يوجد عنه المخلوق. فيوجد عند ابن تيمية أمور وجودية ثلاثة الأول الفاعل، والثاني الفعل، والثالث المفعول، بينما هؤلاء يقولون أن الفاعل والمفعول موجودان، والفعل عبارة عن نسبة بينهما. وهذا هو الصواب الموافق للعقول، كما علمتَ فيما سبق من المباحث.

ثم شرع ابن تيمية في شرح الأصل الثاني فقال: «**والأصل الثاني: نفيهم أن تقوم به أمور تتعلق بقدرته ومشيئته، ويسمون ذلك حلول الحوادث، فلما كانوا**

نفاةً لهذا امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته ومشيئته لا لازم ولا متعد، **لا نزول ولا مجيء ولا إتيان ولا خلق**، ولا إحياء ولا إماتة، ولا غير ذلك، فلهذا فسروا قول السلف بالنزول بأنه يفعل ما يشاء على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل». اهـ.

إذن نفي هؤلاء لهذه الاصول هو ما ينقمه منهم ابن تيمية، وهذه الاصول هي التي وضعها فيما مضى، ومنها حلول الحوادث، فلما كان ابن تيمية قائلاً بحدوث الحوادث في الذات الإلهية نقم على هؤلاء في نفيهم لها. ومن الحوادث القائمة بالله عند ابن تيمية النزول والمجيء، والإتيان، وهذه كلها أنواع من الحركة والحركة في حاصلها انتقال من حالة إلى حالة ومن الحالات الأوضاع، فأحد أنواع الحركة انتقال من وضع إلى وضع آخر، أي من محل إلى محل، أي من حيز إلى حيز، أي من مكان إلى مكان. ولا يفهم العاقل معنى للنزول إلا هذا المعنى.

وأما قول ابن تيمية بعد ذلك: **«ولكن كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك وإنما أرادوا الفعل الاختياري الذي يقوم به»**. اهـ. فهو كلام باطل، فكلامهم محتمل، ولا يوجد نص منهم في المعنى الذي ذكره ابن تيمية، ثم إن العلماء الذين هم أقرب إليهم من ابن تيمية منعوا أن يكونوا قد أرادوا ذلك، فهل هؤلاء لم يفهموا كلام السلف وفهمه ابن تيمية بعدهم بأربعة أو ثلاثة قرون. فما هذه العقيدة وما هذه الأصول العقائدية التي تبقى خافية مخفية مجهولة هذه المدة كلها بل وأكثر من ذلك حتى يجيء ابن تيمية ويكشف عنها، ترى هل يمكن أن تكون أصول الدين بمثل هذا الخفاء، خصوصاً وأن كبار العلماء طوال هذه المدة ـ وذلك كما يقر به ابن تيمية ـ كانوا يعارضون هذه الأصول وينفونها فأية أصول كهذه يمكن أن تكون أصولاً للدين؟! بل ما كان كذلك لا يكون إلا أصولاً للبدعة والضلالة.

وربما لو كان الناس لم ينفوا هذه الأصول ولم يعارضوها، أي ربما إذا كانوا لم يتكلموا بها أصلاً لا نفياً ولا إثباتاً، ربما نجوِّز ما يقول به ابن تيمية، أما والحال أن كبار العلماء وجماهير الفرق الإسلامية تنفي ذلك فكيف يسلم هذا القول؟!

ثم تكلم ابن تيمية بعد ذلك على أن الله إذا نزل فعلًا إلى السماء الدنيا هل يخلو منه العرش، ومعلوم أنه يقول بأن العرش لا يخلو منه ونقل كلاماً في هذا لأحمد بن حنبل يقول فيه في ص٤٤: «وينزل الله إلى السماء، ولا يخلو منه العرش». اهـ.

ومعنى هذا الكلام كما يفهمه العقلاء، ان الله تعالى عما يقولون إذا نزل بذاته بحركة انتقالية من مكان العرش إلى السماء الدنيا فلا يخلو إما أن ينزل كله أو ينزل بعضه، ولكن إذا نزل كله فإن العرش يخلو منه، ويصبح الله محوياً في خلقه وهذا باطل عندهم لأنه يجب أن يكون دائماً على العرش. ولذلك فيجب أن ينزل بعض الإلهٰ عندهم ليبقى بقيته على العرش، فإذن الله إذا نزل فإنما ينزل بعض منه. هذا هو المعنى الوحيد المفهوم من قولهم القبيح هذا، وهذا هو الظاهر من اللغة التي تحدثوا بها إذا كانوا يعقلون ما يقولون. وإلا ، فإن كانوا يفهمون غير ذلك المعنى فليظهروه لنا.

ونحن جوّزنا أن نشرح قولهم الردىء هذا بهذا الأسلوب الصريح لأن سائر هذه المقدمات التي بنينا عليها هذا الفهم يسلمونها هم، فكون الله متحركاً يسلمون به وهو لازم لقولهم إن الله محدود من جميع الجهات. وكون الله له بعض وأبعاض وأجزاء صرحوا بذلك كما نقلناه عنهم في هذا الكتاب في أكثر من محل، وادعى ابن تيمية تواتر ذلك عنهم. وسلمه له. فلذلك ساغ لنا ان نفهم قولهم بهذا المعنى.

وأنت ترى أيها القارىء الكريم مدى قبح هذا التصور، فهو تشبيه محض وتجسيم صريح وهذا المعنى لا يستطيعون الفرار منه. بل هم قائلون به مصرحون به كما نقلناه لك في هذا الكتاب.

ثم انظر بعد ذلك إلى قبح تعبيرهم الذي لم ينزل به كتاب ولا سنة بل ابتدعوه من أوهامهم الرديئة، وهو قولهم، إنه ينزل ولا يخلو منه العرش، فمعنى عدم خلو العرش، أي إن العرش دائماً مملوء بالله، ومشغول بالله وذاته، وهذا المعنى لا يفرون هم منه لأننا بينا أنهم يقولون بأنّ الله جالسٌ على العرش مماسٌّ له

مستقر عليه وأن الملائكة يحملونه وأن له ثِقَلاً على العرش إلى غيرذلك من الأقوال الباطلة.

فأين ورد القول بأن الله يملأ العرش، وأين ورد أن الله لا يخلو منه العرش عندما ينزل؟

كل هذه الأقوال تصورات المجسمة وتوهماتهم والله تعالى منزه عن مثل هذه التفاهات. والأقوال الساقطة.

النص الرابع: الله ينزل حقيقة.

وذكر ابن تيمية كلاماً، حاصله أن النزول في اللغة له معنيان اثنان فقط فقال في ص٦١: «والنزول منا يكون بمعنيين:

أحدهما: **الانتقال من مكان إلى مكان** كنزولك من الجبل إلى الحضيض ومن السطح إلى الدار.

والمعنى الآخر: إقبالك على الشيء بالإرادة والنية». اهـ.

ومن المعلوم أن هذين هما المعنيان الواردان في اللغة لكلمة النزول، فالأول هو المتعلق بالجسمانيات، والآخر هو المقصود إذا أطلق النزول بالمعنى الأعم. وكل معنى قريب منه.

فالمعنى الأول في تَحرُّكٍ مِنْ محلٍّ إلى آخر، ومن حيز جسماني إلى حيز جسماني آخر. أما الثاني فالمراد به القصد والتوجه والإكرام والإنعام والقبول وغير ذلك من معانٍ.

ثم قال ابن تيمية في ص٦٢: «قلت: وتأويل المجيء والإتيان والنزول ونحو ذلك بمعنى القصد والإرادة ونحو ذلك هو قول طائفة، وتأولوا ذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾، وجعل ابن الزاغوني وغيره ذلك هو إحدى الروايتين عن أحمد.

والصواب أن جميع هذه التأويلات مبتدعة، لم يقل أحد من الصحابة شيئاً منها ولا أحد من التابعين لهم بإحسان، وهي خلاف المعروف المتواتر عن أئمة السنة والحديث أحمد بن حنبل وغيره». اهـ.

إذن القول بأن المراد من النزول في حق الله هو القصد والارادة والقبول والانعام ونحو ذلك من المعاني، هو قول المبتدعة.

وهذا يعني أن المعنى الآخر المعروف في اللغة لكلمة النزول هو المراد إذا نسب النزول إلى الله تعالى وهذا المعنى هو التحرك والانتقال كما وضحه في كلامه السابق. وهذا القول على حسب كلام ابن تيمية هو قول أئمة السنة والحديث كأحمد بن حنبل وغيره.

وقد وضح ابن تيمية بالضبط المراد من قول جمهور أئمة أهل الحديث في ص٦٥ فقال: «وكثير من أهل الحديث يتوقف عن أن يقول يخلو أو لا يخلو، وجمهورهم على أنه لا يخلو منه العرش. وكثير منهم يتوقف عن أن يقال يخلو او لا يخلو لشكهم في ذلك، وأنهم لم يتبين لهم جواب أحد الأمرين». اهـ.

إذن قول الجمهور هو نفس قول أحمد الذي ذكرناه سابقاً، وهو الموافق للمعنى الأول لكلمة النزول، وهو معنى الانتقال من حيز إلى حيز. وهو عين معنى الحركة.

وتأمل كيف يختلف هؤلاء الذين يعتبرهم ابن تيمية أهل السنة في مسألة أصلية كهذه على ثلاثة أقوال. وتعجب ما شئت بعد ذلك.

النص الخامس: الحركة ثابتة لله معنىً لا لفظاً، وفي إثباتها لفظا نزاع.

قال ابن تيمية في شرح حديث النزول في ص١٧٩ وما بعدها في أثناء الكلام على لفظ ومعنى الحركة: «وقبل ذلك ينبغي أن يعرف أن لفظ الحركة والانتقال والتغيير والتحول، ونحو ذلك ألفاظ مجملة فإن المتكلمين إنما يطلقون لفظ الحركة على الحركة المكانية، وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان بحيث يكون قد فرغ الحيز الأول وشغل الثاني: كحركة أجسامنا من حيز إلى حيز، وحركة

الهواء والماء والتراب والسحاب من حيز إلى حيز، بحيث يفرغ الأول ويشغل الثاني، فأكثر المتكلمين لا يعرفون للحركة معنى إلا هذا». اهـ.

هنا قد وضح ابن تيمية معنى الحركة المختلف فيه، ولكن تنبه إلى أن قوله في نهاية هذه العبارة «فأكثر...الخ» غلط بل أنواع الحركة معروفة مدونة في كتبهم. ولكن المتكلمين لاحظوا أن جنس الحركة يشتمل على قيام الحادث في الذات، وعدم تحقق الكمال بالفعل في الآن، بل فيما يستقبل من الزمان، ومعلوم عند العقلاء أن هذا الأمر لا ينبغي نسبته إلى الله تعالى. فلذلك نفوا جنس الحركة عنه تعالى، ولما كان ابن تيمية لا يمنع أن يحصل الله تعالى على كمالاته على التدريج، بل هذا عنده هو أهم صفة من صفاته جل وعز، فإنه قال بأنواع عديدة من الحركة ووصف الله تعالى بها.

ثم قال: «ومن هنا نفوا ما جاءت به النصوص من أنواع جنس الحركة». اهـ.

لم تأتِ النصوص بذلك، بل الذي ورد إنما هو ألفاظ فهم منها هذا الرجل تلك المعاني وظن أن هذه الألفاظ نصوص في ذلك وظنه باطل. وأما أهل الحق فقد حملوا ذلك كله على ما يليق بالله تعالى كما تعلمه في محله من كتب شروح الحديث.

ثم قال في ص١٨٧: «والمقصود هنا أن الناس متنازعون في جنس الحركة العامة التي تتناول ما يقوم بذات الموصوف من الأمور الاختيارية كالغضب والرضا والفرح، وكالدنو والقرب والاستواء والنزول، بل والأفعال المتعدية كالخلق والإحسان، وغير ذلك على ثلاثة أقوال:

أحدها: قول من ينفي ذلك مطلقاً، وبكل معنى، فلا يجوز أن يقوم بالرب شيء من الأمور الاختيارية...إلخ.

والقول الثاني: إثبات ذلك وهو قول الهشامية والكرامية وغيرهم من طوائف أهل الكلام الذين صرحوا بلفظ الحركة». اهـ.

ثم قال: «**وذكر عثمان بن سعيد الدارمي إثبات لفظ الحركة في كتاب نقضه على بشر المريسي ونصره على أنه هو قول أهل السنة والحديث**، وذكره حرب بن اسماعيل الكرماني لما ذكر مذهب أهل السنة والأثر عن أهل السنة والحديث قاطبة، وذكر ممن لقي منهم على ذلك: أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وعبدالله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور وهو قول أبي عبدالله بن حامد وغيره.

وكثير من أهل الحديث والسنة يقول: المعنى صحيح لكن لا يطلق هذا اللفظ لعدم مجيء الأثر به، كما ذكر ذلك أبو عمر بن عبد البر وغيره في كلامهم على حديث النزول والقول المشهور عن السلف عند أهل السنة والحديث هو الإقرار بما ورد به الكتاب والسنة من أنه يأتي وينزل وغير ذلك من الأفعال اللازمة... إلخ». اهـ.

ثم قال: «**والقول الثالث الإمساك عن النفي والإثبات وهو اختيار كثير من** أهل الحديث والفقهاء والصوفية كابن بطة وغيره، وهؤلاء فيهم من يعرض بقلبه عن تقرير أحد الأمرين ومنهم مَنْ يميل بقلبه إلى أحدهما لكن لا يتكلم لا بنفي ولا إثبات... إلخ». اهـ.

ومن أسلوب ابن تيمية تعرف أيها القارىء أنه يُرَجِّحُ القول الثاني خصوصاً أنه نقله عن أحمد بن حنبل وغيره.

وهو في هذا القول جزم بأن المعنى صحيح ولكن لا يتلفظ باللفظ لأنه ـ فقط ـ لم يرد نقله.

وهذا النص على طوله يثبت أموراً عديدة عن ابن تيمية، ومنها ما نحن فيه من الحركة الحقيقة لله تعالى.

النص السادس: استواء الله على عرشه مبني على ثبوت الحركة وحلول الحوادث في الذات:

قال ابن تيمية في الرد على أساس التقديس [٢/ ٢٠٥]: «وأما إن قيل إن الاستواء فعل وأنه استوى عليه بعد أن لم يكن مستوياً عليه كما هو المعروف من

مذاهب السلف وأهل الحديث، فهذا مبني على مسألة الحركة وحلول الحوادث، وقد تقدم كلامه بأن هذا لم يقم دليل عقلي على نفيه». اهـ.

لاحظ هنا كيف يربط ويُفَرِّع ابن تيمية مسألة الاستواء على هذين الأصلين وهما قيام الحوادث في الذات، وحركة الذات، ويقول بعد ذلك إن هذا هو المعلوم من مذاهب السلف وأهل الحديث. وهذا تصريح منه بأن أي موقع نص فيه على الاستواء فإنه يقصد الاستواء المبني على الحركة وحلول الحوادث في الذات. وبالتالي يكون كل نص تحدث فيه عن الاستواء، دليلاً على أنه قائل بالحركة وبقيام الحوادث في الذات الإلٰهية.

وأما موافقته ما نقله عن الرازي من أنه لم يقم دليل على نفي ذلك فهو غلط وقد بين العلماء أكثر من دليل على نفي ذلك. فتنبه.

النص السابع: الله تعالى يتحرك بمعنى أنه يحصل في حيز دون آخر باختياره.

نقل ابن تيمية في التأسيس [٢/ ٢٠٩] عن الرازي قوله: «إن هذا محال[١]، لأنه لو كان كذلك لما ترجح ذلك الاختصاص إلا بجعل جاعل وتخصيص مخصص، وما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه، فيلزم أن يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً، لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزلياً». اهـ.

هذا كلام الإمام الرازي، وأما جواب ابن تيمية فلنستمع إليه فقد قال: «**يقال له: أما اختصاصه بحيز دون حيز فهو الذي يفتقر إلى جعل جاعل، وأما أصل التحيز فمن لوازم ذاته[٢] القدرة والفعل**، فإن القدرة على كل شيء من لوازم ذاته، وأما تخصيص بعض المقدورات فتتبع مشيئته واختياره، وعلى هذا القول:

حصوله في حيز دون غيره بمشيئته واختياره، لأن هذا هو الفعل والتصرف والحركة». اهـ.

---

(١) أي اختصاصه بجهة دون سائر الجهات.

(٢) حق هذا الكلام أن يكون كما يلي: «وأما أصل التحيز فمن لوازم ذاته كالقدرة.. إلخ». كما يفهم من السياق، ولاحظ كيف يصرح بأن تحيز الله هو مِنْ لوازم ذاته، وهذا هو معنى التجسيم.

فتأمل هذا التصريح الواضح الذي يثبت به ابن تيمية الانتقال والحركة من حيز إلى حيز على الله تعالى، وهي نفس الحركة الأينية التي نفاها أهل الحق عن الله تعالى وهي عين الحركة التي صرح ابن تيمية بأنها لا تستلزم خلو العرش عن الذات وها هو ذا يصرح بها، كما يصرح بها في أكثر من موضع كما نقلنا لك سابقاً.

والحقيقة أنه لا يوجد معنى للحركة إذا اطلقت على الذوات إلا الانتقال من محل إلى محل، ومعنى النزول المنسوب إليه تعالى مجاز أريد به القرب وإجابة الدعوات.

ولكن ابن تيمية كما ترى ينسب إلى الله تعالى معنى الحركة في الأين كما ننسبها إلى أي جسم من الأجسام. وبعد ذلك كله تراه يقول: هذا كما يليق بذاته ؟ وهو التشبيه المحض. بلا ريب.

وبهذا يثبت لك أن ابن تيمية يقول بأن الله تعالى يتحرك وينتقل بذاته المتحيزة المحدودة من محل إلى محل بقدرته واختياره.



الباب السادس

بعض تناقضات ابن تيمية

وهذا الباب أحببنا أن نورد فيه بعض التناقضات التي وقع فيها ابن تيمية، والتي تتعلق بموضوع كتابنا هذا. وسوف نبين السبب الذي أدى به إلى الوقوع في هذه التناقضات الفاضحات.

وهذه التناقضات صريحة غاية الصراحة وهي فضائح أولى من كونها مجرد تناقضات. ولأن كتابنا هذا لم نؤلفه للرد على ابن تيمية، وبيان التناقض هو أسلوب من أساليب الرد، فلذلك لن نطيل في هذا الباب وسنقتصر على بعض ما وقع فيه هذا الرجل ليكون هذا الباب الطرفة والملحة من كتابنا.

وقد يقول قائل، فإذا كنت تدعي أنك لم تؤلف هذا الكتاب للرد على ابن تيمية، وأنت اعترفت بأن بيان التناقض هو نوع من أنواع الردود، فلم أوردت هنا هذه التناقضات؟!

نقول: لأن هذه التناقضات في الحقيقة تكشف شيئاً كثيراً عن عقيدة هذا الرجل أو على الأصح تكشف كيف كان موقفه من عقيدته، يعني هل كان يصرح ويذيع كل ما يعتقده في ربه، أم أنه كان ينشر أموراً ويخفي أموراً أخرى وإن كان يخفي أموراً فما السبب في ذلك؟؟ وهذا الأمر سيتبين لك تمام البيان عندما نعلق على هذه التناقضات إجمالاً. ولا شك أن هذا الكشف عن ناحية من نواحي ابن تيمية له علاقة كبيرة بعقيدته. ونحن على كل الأحوال لن نطيل بتوفيق الله في هذا الباب.

التناقض الأول والثاني: إثبات الجهة والتحيز وادعاء عدم إثباتهما.

قال ابن تيمية في التسعينية[1]: «أما قول القائل: الذي نطلب منه أن يعتقده أن ينفي الجهة عن الله والتحيز».

---

(١) طبعة دار المعارف باعتناء حسنين محمد مخلوف (٥/ ٤).

فليس في كلامي إثباتٌ لهذا اللفظ، لأن اطلاق هذا اللفظ نفياً وإثباتاً بدعة، وأنا لا أقول إلا ما جاء به الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة». اهـ.

فأنت ترى بعينك هكذا أن ابن تيمية يدعي أنه لم يثبت التحيز لله تعالى ولم يثبت له الجهة. وصرح بكل جرأة بأنه لم يورد هذا اللفظ في كلامه وعلل ذلك بأن إثباته ونفيه لهذا اللفظ كل منهما بدعة، وادعى أيضاً أنه لا يقول إلا بما اتفق عليه السلف؟!

وهذه الادعاءات كلها تستدعي منا العجب الشديد في الواقع، لأن ابن تيمية يثبت الجهة، ويثبت التحيز لله تعالى، في أكثر من موضع، ونرجو مراجعة الفصول الخاصة بهاتين المسألتين للتأكد من ذلك.

وأما ادعاؤه بأنه ليس في كلامه إلا ما اتفق عليه السلف. فهذا ادعاء عظيم قريب من الكذب، فما من مسألة من المسائل التي نقلناها عنه في هذا الكتاب قال بها والسلف متفقون عليها، بل إننا وقد نقلنا اختلافهم من كلامه هو. فكيف يدعي هنا هذا الادعاء الخطير. أم يحسب أن أحداً لم يطلع على ما قال؟!

التناقض الثالث: إثبات الحرف والصوت قائمين بالله وادعاء نفيه ذلك.

قال ابن تيمية في نفس الكتاب السابق ص٥: «وأما قول القائل (لا يقول أن كلام الله حرف وصوت قائم به بل هو معنى قائم بالذات) فليس في كلامي هذا أيضاً ولا قلته». اهـ.

سبحان الله، كيف يدعي ابن تيمية أنه لم يصرح بذلك الأمر الذي طلب منه العلماء التبري عنه وهو القول بأن كلام الله حرف وصوت قائم به، وهو قد أكّد ذلك في أكثر من موضع كما نقلناه لك بتفصيل في الفصل الخاص بالكلام في هذا الكتاب بل هو قد صرح بأن الكلام حادث بالفرد قديم بالنوع. فهل يستطيع ابن تيمية أن ينكر ذلك أيضاً ؟!

وهل يستطيع أن يدعي هنا أيضاً إنه لم يقل إلا ما اتفق عليه السلف وجاء به الكتاب والسنة ؟! إذا ادعى ذلك فليورد لنا أصحابه نقلاً واحداً من الكتاب والسنة يصرح فيه بأن الكلام حرف وصوت حادثين وقائمين بذات الله، وأن الكلام قديم

بالجنس حادث بالفرد والشخص ؟! هذا تحدٍّ لن يستطيع ابن تيمية ولا غيره من أتباعه وأنصاره أن يجيبوا عليه.

فلماذا الادعاء إذن بكل ذلك ؟ أوّلاً يصرح بكل تلك الأمور العظيمة القبح، ثم تراه هنا يدعي أنه لم يقل بذلك، وينكر أنه تلفظ بمثل هذه المعاني والكلمات، فسبحان الله الخالق !!

التناقض الرابع: إثبات الإشارة الحسية وادعاء نفي ذلك.

قال ابن تيمية في نفس الكتاب ص٥ أيضاً: «أما قول القائل: «أنه لا يشار إليه بالأصابع إشارة حسية»، فليس هذا اللفظ في كلامي». اهـ.

عندما سجن ابن تيمية وحاول أنصاره إخراجه من السجن أصر العلماء على أنه لا يخرج من السجن إلا بعد أن ينكر بعض الأمور وأن لا يدعو إليها، فما طلبوه منه أن يصرح بأن الله لا يشار إليه إشارة حسية، وهم طلبوا منه ذلك لأنهم رأوا في كتبه أنه يثبت ذلك فشرطوا خروجه بهذا الاعتراف وهذا يثبت أن خلافهم معه عقائدي لا محل للسياسة فيه ولا للحسد كما يتصوره بعض السذج.

فهذا الكلام إنكار آخر من ابن تيمية لأمر قد ثبت أنه قائل به كما أوردناه لك في أكثر من موضع. فكيف يدعي هنا أنه لم يصرح بذلك، ومقصود القوم أنه قائل بجهة الفوق المشار إليها بالإشارة الحسية التابعة للمكان والحيز، كيف يقول بذلك، وقد صرح به في غير موضع، وصرح أيضاً بأن الله محيط بالمخلوقات من كل الجهات ويمكن للرجل أن يصل إليه إذا دلي بحبل من أي جهة من جهات الكرة الأرضية كما وضحناه لك في مسألة الدلو.

فهذه أربعة تناقضات في صفحتين من كتاب واحد.

التناقض الخامس: إنكاره للعلم بأن بعض المجسمة قد حَدَّ الله من جهة التحت دون سائر الجهات.

قال في الرد على أساس التقديس [٢/ ١٨٩]: «وأما القسم الثاني وهو التناهي من جهة دون جهة فما علمت به قائلاً، فإن قال هذا أحد فإنه يقول أنه فوق العرش

ذاهباً إلى غير نهاية، فهو متناه من جهة العالم غير متناه من الجهة الأخرى، وهذا لم يبلغني أن أحداً قاله». اهـ.

هذا الكلام ينكر فيه ابن تيمية أن يكون واحد من المجسمة قد قال بأن الله متناه من جهة العرش وغير متناه من سائر الجهات، أو أنه متناه من جهة وغير متناه من سائر الجهات !!

وهذا الإنكار من ابن تيمية يحق للواحد عندما يراه أن يضحك كثيراً، ويهز رأسه استخفافاً بعقل هذا الرجل أين ذهب عندما كتب هذا الكلام.

فكيف ينكر معرفته بهذا القول وينكر نسبة هذا القول إلى واحد منهم وهو قد نقل عين هذا القول عن القاضي أبي يعلى في موضعين من نفس كتابه هذا وهو التأسيس، وكل من الموضعين نقلناه نحن في الفصل الذي تكلمنا فيه عن مسألة الحد.

فسبحان الله، حتى هذا القول ينكر أنه قد قال به أحد من طائفته؟! وهو نفسه قد نقل عن بعض أصحابه القول به على أنه عقيدة الإسلام، والعقيدة التي يعتقد بها أحمد. وقد ردّ ابن تيمية هذا القول كما بيناه لك في مسألة الحدّ وقال بأن الله ليس محدوداً فقط من جهة التحت وهي الجهة المحاذية للعرش، بل هو محدود من سائر الجهات الخمسة الأخرى، وليس هو ذاهباً في الأبعاد كما يزعم البعض من أصحابه المجسمة!!

فاقرأ هذا واستمتع، لتعلم مدى تخابط هذا الرجل في عقائده.

بيان سبب هذه التناقضات:

أولا نريد أن نوضح لك أن التناقضات الأربعة الواضحة الأولى وهي المواضع التي نقلناها عن ابن تيمية من كتابه التسعينية، كانت ضمن جواب منه على العلماء الذين امتحنوه وناظروه ثم حكموا عليه بالسجن لكونه مبتدعاً.

وقد اتهمه هؤلاء العلماء بعدة تهم منها التي ذكرها هو، وهي نسبة التحيز في مكان إلى الله تعالى، والقول بأنه تعالى في جهة، والقول بأن كلام الله تعالى صوت وحرف قائمان به. والقول بأن الله تعالى يُشار إليه إشارة حسية بالأصابع.

هذه الأقوال كان العلماء في زمان ابن تيمية قد تأكدوا أنه يقول بها، ويصرح بها وينشرها على عامة الناس ويستدل ملبساً على العوام بالأحاديث والآيات المتشابهات. فلما ناظروه وأثبتوا عليه أنه قائل بها، حكموا عليه بالسجن حتى يتبرأ من هذه البدع التي تلبَّس بها. وهو تَصَرُّفٌ سليم تجاه رجل مثل ابن تيمية.

ثم لما طال زمان حبسه، أراد هؤلاء العلماء السعي في الإفراج عنه، ولكنهم اشترطوا عليه نزولاً على حكم الشرع التبري عن هذه البدع التي ثبتت عليه. فوضعوا تبريه عنها في مقابل الإفراج عنه.

ولكنه وحتى وهو في السجن، لاحظ أنه إذا تبرأ من هذه التهم، فإن تبرِّيه منها هو بحدٍّ ذاته اعتراف منه بأنه كان يقول بها، ولكن كيف يعترف بذلك، وقد كان ينكر أنه يقول بها في السابق وهذا كان سبب الحكم عليه بالحبس.

وهو ينكر أنه كان يقول بهذه الأقوال، لأن واحداً من هذه الأقوال لم يرد في كتاب ولا سنة، فكيف يقرّ على نفسه بأنه قائل بذلك، فهذا الإقرار كأنه إقرار منه بأنه مخالف للكتاب والسنة، وهما اللذان يدعي هو دائماً أنه لا يأتي ولا يقول إلا باللفظ والمعنى الذي صرحا به وجاء النص عليه منهما.

فهو كما ترى كان بين أمرين كلاهما مُرّ، الأول البراءة من هذه الأقوال، والثاني البقاء على التصريح بها.

فلذلك فضل البقاء في السجن على إنكاره لهذه العقائد، ولذلك اكتفى بإنكار أنه قد قال بهذه الأقوال في أحدٍ من كتبه، وربما فعل ذلك لأنه لو اعترف بأنه قال بهذه العقائد في كتبه فكأنه يعترف بصحة حكم العلماء عليه بالسجن.

ولكنه في هذا الاختيار قد وقع في التناقض الصريح، الذي دفعه إليه دفعاً هذا الموقف القبيح.

وأما التناقض الخامس الذي ذكرناه، فلا أرى له سبباً إلا زيادة تعصب ابن تيمية لما يقول به هو ولما يقول به أصحابه.

وبعد ذلك، فلا تظن أيها القارىء أن هذه التناقضات الخمسة هي الوحيدة التي وقع بها ابن تيمية، بل تناقضاته لو أردنا أن نعدَّها لبلغت العشرات في مختلف أنواعها، كذلك أساليبه القبيحة الأخرى في مناقشة مخالفيه لو أردنا أن نعدَّ لك المواضع التي لبَّس عليهم فيها لزاد العدد على ذلك كثيراً ولو أردنا أن نضم إلى ذلك الإلزامات الفاسدة التي يلزمها لخصومه لزاد العدد وخرج عن إمكان الحصر. وغير ذلك من الفنون التي تبرز تهافت ابن تيمية.



خلاصة عقائد ابن تيمية

في المسائل المبحوثة في هذا الكتاب

سنذكر هنا هذه الخلاصة لتكون بتوفيق الله حاصل ما يخرج به القارىء المنصف، ولتكون أيضاً المدَّعى الذي نريد إثباته بهذا الكتاب. فهي المدعى والنتيجة معاً، وكل مدَّعى يمكن أن يكون هو عين المطلوب والنتيجة إذا أقيم عليه الدليل.

وسوف نوضح لك خلاصة عقائد ابن تيمية هنا، كما رأيتَها بعينها مفرقة في فصول وأبواب الكتاب مع الأدلة والنصوص من كلام ابن تيمية.

وغايتنا من هذا التلخيص، هو أن يجمع القارىء ذهنه، ويعرف إجمالاً ما أردنا إثباته في الكتاب تفصيلاً. فهو يقوم مقام التعريف بالكتاب إن أحببتَ. والغاية إن شئت والمدعى كذلك والنتيجة الخاصة.

والمطلوب الحقيقي من هذا الكتاب هو تحقيق عقائد أهل السنة، وتمييزها عن عقائد أهل البدعة أو إن شئتَ قلتَ تمييزها عن عقائد ابن تيمية. وهذا التمييز ضروري جداً لأهل السنة خصوصاً في هذا الزمان الذي اختلطت فيه العقائد، ولم يعد الواحد يميز عقيدته عن عقيدة مخالفه، ومن المصائب الكبيرة أن يحض كثير من مشايخ أهل السنة الناسَ على قراءة كتب ابن تيمية، ظانين أن مسائل الخلاف إنما هي في مجرد التعبير عن العقائد، أو على الأكثر في مسائل فرعية متناثرة هنا وهناك في كتبه، وبناءً على تصوّرِهم حكموا بأنه لا ضير على الناس من ذلك. وهم لا يدرون أنهم بهذا الموقف يحكمون على عقيدتهم بالفناء، لأنهم كمن يقولون لغيرهم: إننا نحكم على كل ما يصدر من هذا الرجل بالصحة والسلامة من العيب. وما إن ينتهوا من كلامهم هذا، حتى يفاجئوا بنفس الرجل الذي عَدَّلوه

ووثقوا به، يحكم عليهم بالضلال والإفساد والانحراف عن طريق الشرع الحنيف. هذا هو بالضبط حال هذه الطائفة من المشايخ. وهؤلاء المساكين يكونون قد وقعوا فريسة جهلهم. ويصبحون أمام الناس في موقف حرج بعد ذلك، فإما أن يوافقوا على حكمه ورأيه، فيحكموا على أنفسهم بالضلال، أو يعارضوه فيكونوا قد تناقضوا.

ولذلك فإننا نرى حمايةً لعقائد الناس، أنه يَجِبُ الإشارة والتمييز بصراحة وقوة، على مسائل الاختلاف، ليتم تحذير الناس منها وممن يقول بها. وهذا الموقف هو عين الموقف الذي سلكه علماؤنا الأفاضل كما هو معلوم.

وسوف نقسم هذا المختصر إلى مسائل وفصول وأبواب، تكون موافقة إلى حد كبير للكتاب وذلك لتسهيل الرجوع إلى موضع التفصيل لمن أحب ذلك.

الباب الأول

أصول في مذهب ابن تيمية

ويشتَمِلُ هذا الباب على بعض المسائل والأصول التي بنى ابن تيمية عليها نظرته إلى الوجود الواجب والجائز، أي نظرته إلى الله تعالى وإلى المخلوقات.

الفصل الأول

بيان حقيقة الموجودات عند ابن تيمية

الموجود إما أن يكون واجباً أو جائز الوجود، وكلا القسمين عبارة عن أجسام أو أمور قائمة بالأجسام. والمراد بالجسم هو المتحيز المركب في ذاته وإن لم نعرف حقيقة ما يتركب منه. والجسم ما يمكن فرض ثلاثة أبعاد فيه. وكل الأجسام محدودة أي لها أطراف من جميع الجهات الستة، ولا يمكن أن يوجد جسم ذو أبعاد لا متناهية، سواء كان هذا الجسم هو الله أو المخلوق.

ويستحيل أن يتحقق شيء في الوجود مطلقاً إلا إذا كان جسماً، فما ليس جسماً لا يكون موجوداً.

الفصل الثاني

وسائل المعرفة عند ابن تيمية

وسائل المعرفة الوحيدة هي الحواس الخمسة ومحل التصرف بالمدركات الحسية وهو الوهم والخيال، وأما العقل فوظيفته التأليف وتمييز المدركات عن طريق هذه الحواس، ولا يمكن أن تعرف بالعقل شيئاً لا يكون معروفاً بالحواس أو بالتوهم والخيال.

وكل موجود فيمكن إدراكه بإحدى الحواس الخمس وهي السمع والبصر والرؤية والشم والذوق على الأقل، وما يستحيل إدراكه بها لا يمكن أن يكون موجوداً. والأصل في كل موجود أن يجوز إدراكه بجميع هذه الحواس، ولكن بعض الموجودات لا يمكن تذوقها كالواجب الوجود وهو الله تعالى، لأنه لا يمكن أن ينقسم منه شيء لنتذوقه. أما اللمس فجائز عليه ومنه لجميع الموجودات النجسة والطاهرة.

الفصل الثالث

العالَم قديمٌ بالنوع حادث الأفراد

العالم هو كل الموجودات سوى الله تعالى، وهذه كلها أجسام أو أمور قائمة بالأجسام، وكل واحد من الأجسام الممكنة واجبة الوجود زماناً ما على الأقل، ومستحيل الوجود في جميع الأزمان.

والعالم واجب الوجود لأن الله يستمد كماله منه، ولما كانت الممكنات كثيرة ولا محدودة في العدد والتقدير الذهني، ولما كان يستحيل وجود كل واحد في جميع الأزمان، إذن فيجب وجود بعضها في كل زمان ويجب زوال هذا الموجود الآن في زمان تالٍ.

ولما كان الزمان أمراً موجوداً عند ابن تيمية منذ الأزل، لكون الزمان مقدراً بالحركة الموجودة، وعلى الأقل فالله عنده متحرك منذ الأزل، إذن الزمان موجود

منذ الأزل. فليزم وجوب وجود موجود ما منذ الأزل، واستمرار صدق الوجود على موجودٍ ما أزلاً وأبداً. وهذا هو التسلسل النوعي للعالم.

وعلة الوجوب عند ابن تيمية هو أن وجود المخلوق بالفعل كمال للخالق، وكل كمال للخالق فهو واجب، إذن وجود مخلوق ما في كل زمان أمرٌ واجب.

وعلى هذا، فيستحيل وجود الله تعالى وحده في زمانٍ ولو مقدرٍ، بل مهما قدرتَ زمانا فيجب التصديق بوجود مخلوق معه سواء كان هذا الزمان المقدر في الماضي أو في المستقبل.

وعلى هذا فالزمان عند ابن تيمية أزلي سواءً بالنسبة إلى الله فقط، أو إلى العالم فقط.

الباب الثاني

في ذات الله ولوازم الذات

هذا الباب سنذكر فيه، عقيدة ابن تيمية في ذات الله ولوازم الذات القريبة بلا نظر في الصفات المعاني.

الفصل الأول

إثبات أن الله جسم عند ابن تيمية

الله تعالى جسم، والجسم هو الطويل العريض العميق. فالله طويل عريض عميق، أي له جهات ستة، وهو كباقي الأجسام محدود ومُنْتَهٍ وجوده من جميع هذه الجهات، أي إنه غير ممتد في الأبعاد إلى مالا نهاية، بل لحجمه وقدره نهايات.

وهذا الأمر ثابت بالكتاب والسنة ووقع عليه إجماع الصحابة والتابعين، بل وقع عليه إجماع سائر العقلاء المعتبرين، ولا يجوز القول مطلقاً بأن الله ليس بجسم بخلاف القول بأنه جسم.

الفصل الثاني

إثبات أنَّ الله مُرَكبٌ عند ابن تيمية

التركيب هو كون الشيء الواحد بالشخص ممتداً في الأبعاد والجهات، مع جواز الإشارة الحسية إلى طرف منه واقع في جهة، من دون الإشارة إلى طرف وجزء وقسم آخر واقع في جهة أخرى، كما تشير إلى اليد اليمنى لصاحبك إشارة حسية، من دون أن تشير إلى يده اليسرى وكما تشير إلى وجه الرجل، وتشير إلى رجله وقدمه، وتكون إشارتك إلى وجهه غير إشارتك إلى قدميه. وهكذا.

والله بهذا المعنى مركب، وهذا ثابت بالكتاب والسنة وإجماع السلف، وعليه جماهير العقلاء.

ولا يجوز القول مطلقاً بأن الله ليس مركباً بهذا المعنى.

وكما ترى فإن هذا الفصل لازم لزوماً مباشراً من كون الله تعالى جسماً كما أثبتناه في الفصل الأول، لأن كل جسم فهو مركب بهذا المعنى، وكل مركب بهذا المعنى، فهو جسم. وهذا لا يخالف فيه إلا جاهل.

ومعلوم أن الناس كلهم مُرَكَّبون بهذا المعنى، فهل يعني هذا بأن الله مثل سائر الناس، قطعاً لا يدل على ذلك، لأن الواحد من الناس مع كونه مركباً، إلا أن يده يجوز أن تنفصل عنه، وكذلك وجهه يجوز أن ينقطع وينفصل عنه، وكذلك عينه تنقلع وهكذا في سائر أعضائه. أما الله تعالى، فهو ليس كمثله شيء، فيده لا تنقسم ولا تنفصل عنه، وكذلك وجهه وعيناه، وكذلك رجله وقدمه وسائر أعضائه. فهو ليس كمثله شيء.

وكذلك، أعضاء الإنسان تتولد تولداً وتنمو نمواً، وأما أعضاء وأركان الله تعالى فلا تنمو ولا تتولد، بل هو سبحانه على هذه الصورة منذ الأزل إلى الأبد.

فالله تعالى لا يجوز قسمته وتقطيع أعضائه، وكذلك لم يسبق أن كانت أعضاء الله متفرقة ومنفصلة فجمعها جامع. فالمنتفي فقط أن يكون قد ركبه غيره أما أن يكون بذاته متركباً منذ الأزل فلا يجوز نفيه. واعلم أن الجزء هو ما يجوز استحضاره في الوهم منفصلاً عن الكل، وإن لم يجز ذلك في الخارج.

وبناءً على ذلك، فصفات الله تعالى تنقسم إلى نوعين: النوع الأول: صفات هي أعيان وأجزاء وأركان وأعضاء وأدوات، كاليد والوجه والعين والرجل وغير ذلك، والنوع الثاني: هي معانٍ قائمة بالذات كالقدرة والعلم والسمع والبصر، وغيرها كما سيأتي الكلام عليها تفصيلاً.

الفصل الثالث

الله محدود من سائر الجهات عند ابن تيمية

لما كان الله تعالى جسماً، وكل جسم فله أبعاد ونهايات معينة، وهذه النهايات هي حدوده، فحد الجسم ليس شيئاً آخر غيره، لأنه طرفه الذي ينتهي عنده وجوده ولما كان يستحيل أيضاً أن تكون أبعاد الجسم لا نهاية لها، بأن تكون ممتدة في الأبعاد ومنتشرة في الجهات لا إلى نهاية، فهذا مستحيل على كل جسم.

إذن فالله تعالى جسم محدود أي له حدود ونهايات وأطراف من سائر الجهات الستة، من فوق ومن تحت ومن اليمين واليسار، ومن الأمام ومن الخلف. وحدوده ليست إلا أطرافه ونهايات وجوده.

ولا يجوز القول بأن الله محدود بمعنى أنه محاط بما يحدُّه ويحويه كما سيأتي في مسألة الحيز.

وقد توهم بعض الحنابلة أن الله محدود بهذا المعنى من جهة التحت فقط، لأنه مستو وجالس على العرش، وما كان مستوياً بهذا المعنى فيجب أن يكون لجهة التحت له نهاية لأنه يقابلها العرش لاستوائه عليه، وزعمهؤلاء أنه تعالى

محدود فقط من هذه الجهة، وزعموا أنه من باقي الجهات الخمسة غير محدود بل هو منتشر ممتد في الأبعاد والجهات لا إلى نهاية وغاية.

وزعمهم هذا باطل، فكما أن الله محدود من جهة التحت، فكذلك يجب أن يكون محدوداً من سائر الجهات الخمسة الأخرى لأنه جسم وكل جسم فيجب أن يكون له حد من سائر جهاته.

واعلم أن هذا هو مذهب السلف والصحابة وبه تواترت الأخبار ودل عليه القرآن ولا يجوز في فطرة عقول الناس سواه.

الفصل الرابع

الله متحيز، والحيز من لوازم ذاته

لما كان الله جسماً، بمعنى أنه موجود ذو أبعاد موجودة وله نهايات وأطراف وجهات في ذاته بمعنى أن شماله غير يمينه ووجهه غير قدمه. وجب بالضرورة أن الله متحيز.

والتحيز هنا هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده. وهو نفس معنى المكان عند المتكلمين ولا يوجد فرق بينهما إلا بالنظر إلى الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ على القول بإثباته، فيقال هو في حيز ولا يقال هو في مكان لأنه ليس له أبعاد، فالحيز بناءً على ذلك أعم من المكان. ونحن لا يهمنا الالتفات إلى هذا التفريق في المعنى لأنه لا مدخلية له هنا.

فإذن الله في حيز بمعنى أن له حيزاً بلا شك ولا ريب، وحيزه هو قدره وحجمه، كما أن علمه صفته. والحيز بهذا المعنى يجب إثباته، كما يجب إثبات العلم والقدرة لله، بل الحيز أبلغ في اللزوم للذات من هذه الصفات.

واعلم أن المكان يطلق في اللغة أيضاً على المحل الذي يستقر فوقه الجسم، وعلى هذا فيجب القول بأن الله له مكان بل هو أعلى مكان لأن الله مستقر

على العرش الذي هو فوق السموات كلها. فمكان الله بهذا المعنى هو عرشه، كما سيأتي الكلام عليه في مسألة الاستواء.

والمكان أيضاً يطلق على السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، وهذا مصطلح بعض الفلاسفة، ولا يجوز القول بأن الله في مكان بهذا المعنى، لأن الله لا يحويه شيء من مخلوقاته، بل هو يحوي بذاته المخلوقات كلها ويحيط بها كلها من سائر الجهات، فالله مكان المخلوقات إذن بهذا المعنى، وليست المخلوقات مكاناً له بهذا المعنى.

الفصل الخامس

الله في جهة عند ابن تيمية

أصل معنى الجهة هو المكان والموضع الذي يتوجه إليه الواحد في حركته، فإذن لكي يكون للواحد جهة، أو يكون هو في جهة، يجب أن يكون هو في محل وحيز ومكان، ويجب أن يكون محدوداً لكي تجوز حركته وانتقاله من حيزه ومكانه إلى غيره.

فبناءً على هذا المعنى، يكون الله في جهة، بلا ريب. ولا يراد من كونه في جهة أنه في جهة هي غيره، بل هو تعالى جهة نفسه، فلا يوجد أمر آخر غير الله يتوجه الله منه، أو يتوجه الناس إليه. فالله تعالى جهة نفسه يتوجه منها إليها. ويتوجه إليه الناس من أماكنهم وجهاتهم إلى مكانه وجهته.

والله تعالى منذ الأزل في جهة العلو، لأنه لم يزل ومعه بعض مخلوقاته على الأقل العرش الذي يستوي عليه، فوصف الله بالجهة تابع لكونه تعالى خالقاً بالفعل منذ الأزل، ولازم عن كون العالم قديماً بالنوع، فلم يزل مع الله شيء من مخلوقاته، وبما أن الله تعالى محدود من جميع الجهات أي من جميع جهاته الستة محدود وله نهايات. فلا شك أن يكون له داخل وخارج وداخله لا يوجد فراغ مطلقاً لأنه صمد أي لا جوف له كما سيأتي بيانه في تفسير قوله تعالى الله الصمد.

فلما أراد أن يخلق الله المخلوقات منذ الأزل، والمخلوقات كلها أجسام والأجسام لا بدَّ أن تكون في محل ومكان وحيز. ففي ذلك الحال المقدر، فالأحيازُ والأمكنة الوحيدة الموجودة هي الله نفسه الخلاء العدمي المحيط به.

فصار هناك احتمالان لخلق العالم، إما أن يخلقه الله في نفسه وداخل ذاته، وإما أن يخلقه الله خارج ذاته. ولكن يستحيل أن يكون المخلوق داخل ذات الخالق، لأن الله تعالى صمد لا جوف له. فلهذا يستحيل أن يخلقهم داخله. إذن وجبَ أن يخلقهم في محل هو خارج ذاته.

والمحلات التي هي خارج ذات الله، لا بد أن يكون بينها وبين مكان الله وحيزه نسبة وجهة، أي إما أن تكون فوقه أو تحته أو يمينه أو يساره أو أمامه أو خلفه، لأن الله كما مَرَّ محدود من جميع هذه الجهات.

وكل هذه الاحتمالات تتضمن أماكن وأحيازاً صالحة لإيجاد المخلوقات فيها، فيجوز عقلاً ـ عند ابن تيمية ـ أن يخلق الله المخلوقات فوقه، أو يمينه ويساره وأمامه وخلفه وكذلك تحته. لأنه لا فرق بين جهة وجهة في حق المخلوقات. ولو شاء الله لفعل ذلك أي لخلق المخلوقات في أي محل من هذه المواضع.

ولكن لأن الله أراد، فقد خلق المخلوقات تحته، فيجب أن يكون الله فوق المخلوقات واقعاً، أما عقلاً فلا يستحيل شيء من تلك التقديرات. فوجوب كون الله فوق المخلوقات راجع لإرادة الله.

إذن فالحاصل أن الله خلق المخلوقات تحته، فصار هو فوقها. ولم يزل الله تعالى فوق خلقه لأنه لم يزل خالقاً بالفعل، ولم يزل مستوياً علياً على عرشه وعالياً على مخلوقاته.

والله فوق مخلوقاته من جميع جهاتهم، لأن العالم والأرض شكلهما كروي، ولكي يكون الله فوق مخلوقاته، يجب أن يكون محيطاً بهم من جميع الجهات على الاطلاق.

وهذا هو المقصود بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ﴾، فهو محيط بذاته بمخلوقاته، إحاطة من جميع الجهات، إذ لو كان فوقهم من جانب دون آخر، لكان فوق بعض مخلوقاته وتحت المخلوقات الموجودة على الأرض من الجهة الأخرى، وهذا باطل. ولكن هو تعالى محيط بالذات بهم، فهو فوقهم فوقية حقيقية من جميع الجهات، ويجوز أن يقال أنه تحتهم تحتية تقديرية لا حقيقية.

هذا هو مفهوم كون الله في جهة العلو عند ابن تيمية. وهذا ثابت عنده بالكتاب والسنة وعليه إجماع السلف والمسلمين، ولم يخالف في هذا إلا المبتدعة.

الباب الثالث

في صفات الله

في هذا الباب، سنوضح لك خلاصة عقيدة ابن تيمية في صفات الله المعاني، نحو العلم والحياة والقدرة، والغضب والرضا وغيرها. ولن نخصص الكلام هنا عن أعضاء الله وأركانه كاليد والوجه والعين والقدم والساق والرجل، لأننا وضحنا ذلك في الفصل الخاص بالتركيب.

وأما صفة الكلام، فسوف نُفْرِدُ لها فصلاً خاصاً لأهميتها.

الفصل الأول

المعاني

وهذا الفصل يحتوي على مسألتين:

المسألة الأولى: الحياة تستلزم الحركة.

الله تعالى متصف بالحياة، والحياة لا تعني أكثر من أن الذات الحية متحركة وأنها فاعلة، فبمجرد إثبات كون الله تعالى حياً، يجب الاعتقاد بأنه متحرك، ويجب الاعتقاد بأنه فاعل بالفعل أيضاً.

وبناءً على كون الله حياً منذ الأزل فهو فاعل منذ الأزل، أي يترتب على هذه الصفة كون العالم قديماً بالنوع. والحركة الاختيارية كمالٌ لله تعالى، كما أن وجود المخلوقات منذ الأزل مع الله كمالٌ له تعالى.

المسألة الثانية: صفات الله قديمة بالنوع حادثة بالأفراد، وبعضها قديم بالذات وأفعال الله قائمة في ذاته.

ما يتصف به الله تعالى ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول : صفات معانٍ كالقدرة والعلم.

القسم الثاني: أفعال حادثة قائمة بالذات. ثم هذه الأفعال تنقسم إلى قسمين: الأول أفعال لازمة، والثاني: أفعال متعدية.

أما القسم الأول من الصفات، فاعلم أن سائر الصفات عند ابن تيمية هي عبارة عن معانٍ حادثة قائمة بالله تعالى. فالإرادة عنده عبارة عن معانٍ حادثة الأفراد، كل حادث منها: إي كل إرادة حادثة منها فيسبقها إرادة حادثة ويتلوها إرادة حادثة أخرى. وهذا مبني على الأصل القائل به وهو أن الله يخلق كل مخلوق بإرادته وقدرته الحادثتين في وقت الخلق. وعليه فإن هذه الإرادة تنعدم بعد حصول المقصود منها، أي بعد وجود المخلوق بقدرة الله. وكذلك القدرة، ولا ريب أن ابن تيمية قائل بأن القدرة في حق الله لها معنيان، الأول هو سلامة الآلات والأعضاء وهي بناءً على هذا قديمة، والمعنى الثاني هو القدرة الحادثة التي بها يتم الإيجاد والخلق، وهذا المعنى حادث في ذات الله.

فالحاصل أن كلّاً من القدرة والإرادة حادثة الآحاد قديمة النوع.

وأما العلم، فهو نوعان، نوع قديم ينكشف به لله كل المعلومات منذ الأزل، والنوع الثاني حادث يحدث في ذات الله عندما يخلق المخلوق، أي يمكن أن نقول إن النوع الأول من العلم هو علم فاعلي وهو علة للخلق والإيجاد، والنوع الثاني للعلم هو علم انفعالي يحدث في الله بانفعاله بالمخلوقات. والنوع الأول قديم كما يظهر من كلامه، والثاني، قديم النوع حادث الآحاد.

وأما السمع والبصر، فهما حادثان في الله بعد خلقه كل مخلوق، فهما حادثتا الآحاد قديمتا النوع.

فالأصل الذي يعتمد عليه ابن تيمية في شرح معاني صفات الله هو التسلسل النوعي.

وأما صفة الكلام، فسوف نورد خلاصة عقيدته فيها في فصل قادم.

وأما القسم الثاني مما يوصف به الله، فهو الأفعال. فاعلم أن الفعل عند ابن تيمية غير المفعول، فكل أفعال الله عنده عبارة عن معانٍ وأمور حادثة بالآحاد والأفراد قديمة بالنوع. وآحادها توجد في ذاته بعد أن لم تكن موجودة، بقدرته وإرادته، أو بأثر من أفعال تصدر عن العباد وسائر المخلوقات.

وأفعال الله يقال إنها حادثة الآحاد وقديمة النوع، ولا يقال عنها أنها مخلوقة. لأن المخلوق هو الموجود الحادث في خارج ذات الله، وأما ما يوجد من الحوادث في داخل ذات الله فهي حوادث وليست مخلوقات. هذا هو مصطلح ابن تيمية، وهو تفريق لفظي محض.

واعلم أن الأفعال تنقسم إلى نوعين أفعال لازمة، وأفعال متعدية. أما الأفعال اللازمة، فالمراد منها الأفعال التي يترتب على وجودها وجود حال وصفة لله لازمة لذاته كالحركة مثلاً فهو فعل لازم يترتب عليه حصول صفة لله لازمة لذاته في وقت التحرك وهي كونه متحركاً. وكذلك الاستواء وهو تابع لتحريك الله ذاته وارتفاعه على العرش ثم استواؤه عليه، فليس الاستواء مجرد العلو عند ابن تيمية بل هو علو بكيفية خاصة، هي ما يعبر عنها بلفظ الجلوس.

وأما الأفعال المتعدية فهي الأفعال التي تحدث في ذات الله، وتكون آثارها موجودات في خارج ذات الله تعالى أيضاً، مثل الخلق فالخلق هو فعل أصله أمر حادث في ذات الله، ولكن يترتب عليه وجود مخلوق في خارج ذاته تعالى. كما في خلق آدم فالله تعالى خلق آدم بيديه، فيكون قد قام بيدي الله فعل خاص، ترتب على ذلك الفعل وجود وتشكل سيدنا آدم عليه السلام من الطين اللازب.

وأما الصفات الأخرى نحو الضحك والغضب والرحمة وغير ذلك، فهي عبارة عن صفات حادثة بسبب حدوث أمر من المخلوقات يتأثر منه الله فيضحك أو يغضب وهكذا، فالغضب والرحمة وغيرهما عبارة عن انفعالات لله تعالى بمخلوقاته.

ولعل الفرق بين هذه الصفات وبين الصفات المذكورة أولاً وهي العلم والقدرة هو أن العلم والقدرة كل منهما قسمان: قسم قديم بالذات، وقسم حادث الآحاد قديم بالنوع.

وأما الضحك والغضب وغيرهما فلعله لا يقول إلا بقسم واحد منها وهو كونها حادثة الآحاد قديمة النوع.

وأما الإرادة والكلام فلم أرَ له نصاً يقول فيه إنهما ينقسمان إلى قسمين: الأول قديم بالشخص، والثاني حادث الآحاد قديم بالنوع. بل ظاهر كلامه أنهما لا يوجد منهما إلا القسم الثاني وهو كونهما حادثة الآحاد قديمة النوع. وصرح في بعض المواضع بنفي كون الكلام معنى قديماً وكون الإرادة معنى قديماً.

واعلم أن اتصاف الله بالفعل اللازم، هو معنى كون الله متصرفاً بنفسه، فالله يتصرف بنفسه بمعنى يوجد في ذاته أفعالاً يلزم عنها تغير في أحوال الذات وهذا التغير نتيجة تصرف الله بذاته، وتصرفه بذاته يلزم عنه أن الذات تحصل على كمالاتها بالتدريج، فالحالة اللاحقة كمال والحالة السابقة كمال، كل منهما كمالٌ في الوقت المعين.

الفصل الثاني

كلام الله تعالىٰ

وفي هذا الفصل سنعرض مذهب ابن تيمية في كلام الله تعالى ما هي حقيقته ومِنْ ماذا يتألف؟ وفي القسم الثاني من هذا الفصل سنتكلم عن عقيدة ابن تيمية في القرآن هل هو حادث أو قديم وذلك بناءً على فهم عقيدته ومذهبه في كلام الله مطلقاً.

القسم الأول

كلام الله صوت وحرف حادث الأفراد قديم بالنوع، وقائم في ذات الله

الله متكلم بكلام يقوم بذاته، وكلامه تعالى مترتب في وجوده على القدرة والإرادة أي إن الله تعالى يوجد كلامه ويقيمُه في ذاته بقدرته وإرادته، ولا يعقل المتكلم إلا إذا كان كلامه بقدرة وإرادة منه، ومعلوم أن كل ما ترتب وجوده على تعلق القدرة والإرادة به فيجب أن يكون حادثاً. وهكذا هو الكلام فما دام مترتباً عليهما فيجب أن يكون حادثاً، وهو حادث فعلاً، ومعنى الحادث هو الذي كان بعد أن لم يكن، فهو موجود في زمانٍ معين دون زمانٍ آخر.

ولكننا نعلم أن ابن تيمية يفرق بين حادث النوع وبين حادث الأفراد قديم النوع، فما هو الكلام عنده، إنه حادث الأفراد قديم النوع. وكذلك كل حرف من حروف المعجم العربي حادث بالشخص قديم بالنوع وكل كلمة كذلك، فكلمات الله تعالى كل واحدة منها عبارة عن شيء حادث، ولكن نوعها وسلسلتها غير حادثة بل قديمة.

فكل كلمة من كلام الله اللامتناهي هي حلقة حادثة ضمن سلسلة لا نهاية لها ولا بداية. فالله تعالى يُحْدِثُ كلماته بذاته شيئاً بعد شيء لا مرة واحدة ولا دفعة كاملة معاً بل على التتالي والتوالي والتعاقب. وكل كلمة من هذه الكلمات هي صفة من صفاته. بل كل جملة صحيحة ومفيدة لمعنى يصح السكوت عليه هي صفة لله تعالى.

والكلام مع كونه حادثاً في ذات الله بإرادته وقدرته، فإنه لا يجوز أن يقال عنه أنه مخلوق بل هو حادث، لأن معنى المخلوق كما سبق هو الحادث خارج ذات الله تعالى، أو المخلوق في حيز ومكان غير ذات الله بل في ذات أخرى غيره، أو هو عين هذه الذات الأخرى المتحيزة بذاتها.

هذا هو المراد بالقول بأن كلام الله غير مخلوق. أي ليس هو محدثاً خارج ذاته بل هو محدث في ذاته.

فإذا قيل الكلام قديم، كان المعنى أنه قديم النوع لا قديم الآحاد.

وكل كلمة من كلمات الله متألفة ومتركبة من صوت وحرف، فكلمات الله تعالى هي عبارة عن مجموعة لا متناهية من الأصوات والحروف الدالة على المعاني المعينة. ومعلوم أن كل صوت من هذه الأصوات حادث، أي لـه بدايـة وله نهاية، أو على الأقل له بداية. وما كان له بداية فهو قطعاً حادث، ولا يقال هو مخلوق لأنه مُحْدَث في ذات الله.

والكلام الثابت لله هو صفة ذات وصفة فعلٍ معاً، فأما كونه صفة ذات فلأنه يعتمد في حدوثه ووجوده بعد عدمه على القدرة والأرادة، ومعلوم أن الإرادة والقدرة من صفات الذات. فالكلام صفة ذات. وأما كونه صفة فعل فلأنه أمر حادث وكل حادث فهو فعل. ويقصد ابن تيمية بصفة الفعل هنا أي فعل لازم للذات يستلزم حدوث حالة جديدة للذات حال وجوده. فمعنى كون الله متكلماً أي أنه يفعل الكلام بقدرته وإرادته في ذاته.

وهذه المعاني دلَّ عليها القرآن والسنة وإجماع السلف والعقول.

القسم الثاني

القرآن حادث في ذات الله

بناءً على ما مضى من توضيح معنى كون الله متكلماً. نستطيع أن نتأكد تماماً أن ابن تيمية يقول بأن القرآن المنزل على سيدنا محمد ﷺ هو حادث لا قديم. لأنه فعل من أفعال الله، ولا يوجد فعل لله قديم، وهو قائم في ذات الله لأنه كلامه، وهو بصوت وحرف قائمين في ذات الله تعالى. أي القرآن عبارة عن مجموعة أفعال متوالية متعاقبة أوجدها الله في ذاته، دالة على معانٍ معينة وكل فعل من هذه الأفعال هو حرف وصوت، فمجموع هذه الأصوات هو القرآن الكريم. فالقرآن الكريم حادث في ذات الله، ولا يقال مخلوق، وليس هو قديماً. ولا هو صفة لله بل فعل له.

الباب الرابع

قيام الحوادث في ذات الله أصل عظيم عند ابن تيمية

قد علم مما مضى أن الأصل العظيم الذي تبنى عليه أكثر المسائل هو قيام الأمور الحادثة في الله تعالى، أي قيام الصفات والأفعال الحادثةفي ذاته. وهذه الحوادث تكون سلسلة لا نهاية لها في الأبد والمستقبل ولا بداية لها في الأزل والقدم.

هذا الأصل نص عليه القرآن والسنة وقام عليه إجماع السلف عند ابن تيمية.

ومعنى ذلك أن كل هذه الحوادث هي كمالات لله تعالى، فالله لا يقوم به إلا ما كان كمالاً محضاً. فكل هذه الحوادث كمالات لله، والله تعالى يوجد هذه الحوادث في ذاته إما مباشرة كما يوجد الحركة في ذاته وكما يوجد الإرادات الحادثة. أو بواسطة بعض مخلوقاته، كما يوجد في ذاته الرحمة والرضى والغضب وغير ذلك بواسطة أفعال صادرة من عبادِهِ كالكفر والإيمان والعبادة والدعاء.

وهذه الحوادث لما كانت تحدث في ذاته تعالى على التعاقب. فإن ذلك يعني أن الله يستكمل ذاته وكمالاته، على التدريج، أي إن الله تعالى يحصل على صفاته الكمالية بالتدريج بهذه الطرق والأساليب السابقة.

وكون الله على هذه الصورة هو واجب وهو الأكمل في حقه تعالى من أن يكون حاصلاً على كمالاته منذ الأزل لا يزداد كل يوم بل كل ساعة كمالاً.

وهذا هو معنى أن الله تعالى يتصرف بنفسه ويقيم ذاته بمخلوقاته، ومَنْ هذا شأنه أكمل ممن لا يستطيع أن يقيم ذاته بمخلوقاته.

الباب الخامس

مسائل متفرقة تنبني على ما سبق مِنَ الأصول

وهذا الباب يتضمن عدة مسائل قال بها ابن تيمية في العقائد، وقد فرَّعها على الأصول التي وضحناها في الأبواب والفصول السابقة. هذه المسائل تثبِّت أن ابن تيمية يعتبر الأقوال السابقة أصولاً كبيرة تتفرع عنها أكثر مسائل العقائد.

المسألة الأولى: الإحاطة.

بما أن الله تعالى يجب أن يكون دائماً في جهة العلو بالنسبة إلى المخلوقات. فيجب أن تكون المخلوقات تحته من كل جانب. فكيف يتحقق هذا المعنى عند ابن تيمية.

أولاً يجب أن تعلم أن ابن تيمية يقول أن السموات والأرض جميعها كروية الشكل أي هي عبارة عن كرات الكبرى منها تحتوي وتشتمل على الصغرى. وكذلك العرش فهو كرة عنده تحتوي على جميع السموات والأرض.

ومعلوم أن جهة الفوق بالنسبة إلى الكرة هو ما يحاذي سطحها، فلكي يكون الله فوق المخلوقات وفوق العرش، يجب أن يكون محاذياً لسطحه مماساً له لاستوائه واستقراره عليه، ولكن السطح الكروي لا يحاذيه من جميع الجهات إلا ما يحيط به من جميع الجهات. إذن فالله تعالى يجب أن يكون محيطاً بالمخلوقات جميعاً لكي يكون فوقها مطلقاً وتكون تحته.

فالناس على الكرة الأرضية من يعيش منهم على السطح الشرقي من الأرض يكون الله بالنسبة له محاذياً لرأسه، ويكون الله تعالى محاذياً للجهة المحاذية لرجليه لأنه يجب أن يكون فوق الخلق من جميع الجهات وإلا فلو كان فوقَهم من جهة واحدة فقط، لكان تحت الناس الذين يسكنون على الجهة الأخرى من الكرة الأرضية.

إذن فلكي يكون الله فوق مَنْ في الجهة الشرقية ومَنْ في الجهة الغربية، وفوق مَنْ هُمْ في القطب الشمالي والجنوبي، يجب أن يكون محيطاً بالمخلوقات تماماً من جميع الجهات. ويجوز أن يقال أن الله فوق هؤلاء تحت من هم في الجهة المقابلة، ولكن هذه التحتية تحتية إضافية لا حقيقية.

وهو في إحاطته هذه مستقر على العرش بمماسة، فيكون هو في الحقيقة مكاناً لمخلوقاته لأن جهته المستقرة على العرش وحده الذي من جانب التحت هوعبارة عن سطح باطن مماس للسطح الظاهر من الكون والمخلوقات كلها، وهذا هو بالضبط تعريف المكان. فالله إذن مكان لخلقه بهذا المعنى.

المسألة الثانية: الاستواء.

بما أن الله تعالى في جهة العلو، وتحته عرشه، وهو مستقر عليه، فيجب أن يكون مماساً له. فالله مستوٍ مستقر على العرش بمماسة.

واستواؤه ليس مجرد علو على العرش بل هو استقراره بعد العلو والارتفاع، وهو بالضبط معنى الجلوس. فالله إذن جالس على العرش.

ومعلوم أن الجالس على العرش لا بد أن يكون له ثقل. فالله فعلاً له ثقل، وثقله عظيم، والملائكة حملة العرش يحملون العرش ويحملون الله معاً، والقدرة التي يحملون بها الله تعالى بها هي القدرة التي أودعها الله فيهم فلو لم يقدرهم على حمله لما حملوه، ولهذا فهو يستطيع الاستقرار على ظهر بعوضة بقدرته.

ولا يلزم من حمل الملائكة لله تعالى نقص له، نعم يلزم منه أن الله يحتاج إلى الملائكة لكي يحملوه، ولكن هذا الاحتياج لا يلزم عنه نقص، لأن الله مع كونه محتاجاً إليهم كما قد يحتاج إلى غيرهم، فإنهم لا يقومون بحمله إلا بالقدرة التي خلقها فيهم، فيعود الأمر إلى كون الله حاملاً لنفسه ولكن بواسطة الملائكة. فالله يقيم ذاته بغيره من المخلوقات، وهذا كمال لله، والذي يقدر على إقامة ذاته بمخلوقاته أفضل ممن لا يقدر على ذلك.

وبناءً على ذلك فاعلم أن تأثير المخلوقات في الخالق غير مستحيل ولا ممتنع لأن الحاصل يرجع إلى أنه يؤثر في ذاته، ولكن بواسطة خلقه، وهو نفس معنى أنه يتصرف بذاته. إذن مسألة استواء الله على العرش بمعنى استقراره عليه وجلوسه عليه، مبنية على أصلين عظيمين:

الأول: قيام الحوادث بالله.

الثاني: تأثير المخلوقات بالله.

وهذان الأصلان صحيحان لا يجوز نفيهما لما يلزم عليه من نفي ما أتى به القرآن والسنة. والحاصل أن العرش بالنسبة إلى الله، هو مثل السرير بالنسبة إلى

الرجل والسرير مكان للرجل، والعرش مكان لله تعالى كما ذكرناه لك في غير محل. وهذا مبني على أن المكان هو المحل الذي يستقر عليه الجسم. فالله مستقر على العرش، وكل منهما جسم.

وبناءً على ذلك يصح كون الله جالساً على العرش، ويصح أن يجلس سيدنا محمداً ﷺ بجانبه على عرشه.

واعلم أن الله كما جاز عليه مماسة العرش بجلوسه عليه واستقراره، والعرش جسم، إذن فيجوز أن يمس الله جميع الأجسام، سواءً كان طاهرة أم نجسة، فالله لو شاء لمس النجاسات والشياطين، ولكنه لم يفعل ذلك لأنه لم يُرِدْ.

المسألة الثالثة: تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾.

اعلم أنه لما ثبت أن الله جسم، وله أعضاء وأركان وأدوات. فلا يخلو ـ كأي جسم ـ إما أن يكون داخله مجوفاً وخلاءً أي فراغاً غير مملوء، أو أن يكون مصمتاً مملوءاً ولا يوجد فيه فراغ. ولكن لما علم أن الله هو ذو القوة المتين، والقوة والمتانة لا تتوافقان مع الجوفية، وفراغ الجوف. إذن يجب أن يكون الله غير مجوف بل مملوء، وهذا المعنى إنما يتم إذا كانت أطرافه وأعضاؤه مجتمعة غير متفرقة. فلو كانت غير مجتمعة وغير مضموم بعضها إلى بعض، لتخللت بينها الفراغات. وهذا مستحيل لما يلزم عنه من الضعف.

واعلم أن هذا هو معنى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾، ولو لم يكن الله مملوءاً بهذا المعنى لم يكن صمداً، لأن الصمد هو من يعتمد عليه الناس عند المصائب والحاجات والمجوف لا يحتمل لضعفه اعتماد الناس عليه، فإنه يضعف عن احتمال ميلهم.

ولنفس معنى الصمدية هذا، فإنه يستحيل على الله تعالى أن يأكل وأن يشرب، لأن الأكل لا يمكن إلا لذات مجوفة الداخل، وأما ما كانت ذاته غير مجوفة بل مملوءة لا يتخللها فراغ فكيف يأكل ويشرب، فالأكل والشرب يستلزمان دخول الطعام في جوف الجسم والله لا جوف له، فلا يأكل إذن.

المسألة الرابعة: شرح حديث الإدلاء.

وبناءً على مفهوم الاحاطة المتقدم، أي كونُ الله محيطاً بذاته بالمخلوقات من جميع الجهات، يمكننا شرح العديد من النصوص الشرعية، مثل كون الله هو الظاهر وهو الباطن، فالله عندما يكون محيطاً فإنه إذا اعتبرناه من جهة العالم يكون ظاهراً، وهو من الجهة الأخرى يكون باطناً، فالظاهر من الظهور والباطن من البطون والخفاء. فهو دائماً ظاهر وباطن.

وكذلك فإننا نفهم معنى الاحاطة الوارد في كثير من الآيات، نحو ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾ أي: محيط بذاته بجميع المخلوقات.

وكذلك نفهم معنى بعض الأحاديث الواردة مثل حديث الإدلاء الوارد في الترمذي وحاصله أنه لو دلي رجل بدلو إلى قعر الأرض لهبط على الله. أي لو حفرنا حفرة تخترق مركز الأرض وتخرج من الجهة الثانية من الكون لهبط هذا الدلو على الله. وهذا يكون صحيحاً سواء كانت الحفرة والإدلاء من القطب الشمالي إلى الجنوبي أو من الجانب الشرقي إلى الغربي أو العكس فيهما أو من الأمام إلى الخلف، وبالعموم فإذا دلينا برجل من جهة من الأرض إلى الجهة الأخرى فإنه يهبط على الله قطعاً.

وهذا كله مبني على مفهوم الاحاطة بالذات من جميع الجهات.

المسألة الخامسة: الله يتحرك متى شاء وكيف شاء.

بما أن الله جسم ومحدود من جميع الجهات أي من جميع جهاته، ومن خصائص الأجسام وجوب حيز ما، دون الحيز المعين. أي جواز انتقال الأجسام من حيز إلى حيز آخر، وهذا هو معنى الحركة.

إذن فالله يتحرك متى شاء وكيف شاء ولا مانع من ذلك، بل ذلك من كماله لأنه هو المتصرف بنفسه بمشيئته وإرادته.

ولذلك فلا مانع من أن ينزل من السماء السابعة على عرشه إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير لينادي عباده ويدعوهم للتوبة والدعاء. ولا يلزم لكي ينزل إلى السماء الدنيا أن يخلو منه العرش، لأنه لو نزل كله وخلا منه العرش كله لصار موجوداً داخل السموات، فيصير محوياً داخل مخلوقاته وهذا باطل، لأنه أكبر من مخلوقاته، فكيف تحتويه وتشتمل عليه. ولكن ينزل ببعض ذاته ويبقى العرش مملوءاً بباقي ذاته. وهذا هو معنى ينزل ولا يخلو منه العرش. فإذا أمكن للرجل أن ينزل عن الكرسي إلى الأرض مع بقائه جالساً على الكرسي بأن يحني نفسه، أفلا يستطيع الله فعل ذلك؟!

وكذلك فالله يجيء يوم القيامة إلى المحشر أي يتحرك وينتقل من مكانه الذي هو عليه ويجيء إلى أرض المحشر.

وهذه المعاني كلها تترتب على الحركة والتصرف بالذات.

وقد أفردنا في آخر الكتاب باباً ذكرنا فيه بعض تناقضات ابن تيمية وندعو الله أن يوفقنا للتفصيل في ذلك في مؤلَّفٍ خاصٍّ.



خاتمة لهذا المختصر

هذه هي خلاصة عقائد ابن تيمية كما نفهمها وكما رأيناها في كتبه، خاصة في المسائل المحدودة التي شرحناها في هذا الكتاب، فنحن نعلم أن عقائده تحتوي على مسائل وشنائع أكثر من ذلك بكثير، ولكن المقام لا يحتمل التفصيل بسرد جميع ما يعتقد به هذا الرجل، ولذلك فقد جاء اقتصارنا على هذه المسائل.

وأهملنا ذكر العديد من المسائل المتعلقة بالإلهيات، ولم نذكر شيئاً من أقواله في النبوات والسمعيات ففي كل باب منها له شنائع وفضائح يخجل من القول بها الأطفال. وهو يصرح بها ويعتقد أنها الواردة في الكتاب والسنة وأجمع عليها السلف.

ونعتقد أننا بهذا العمل نكون قد أسدينا خدمة جليلة إلى أتباع ابن تيمية، وذلك بجمع شتات أفكاره وتنظيم مقدماته وغاياته، وعرض خلاصة عقيدته بهذا الشكل المرتب. مع بناء الفروع على الأصول والإشارة إلى مجامع الأدلة التي بناها عليها. فالكثير من أتباعه ليست لديهم الهمة والكفاءة لتعقب كلامه واستجماع أفكارهم لفهم ما يريد، ونحن قد تكفلنا بهذه المهمة عنهم، وبذلك فإننا نفتح الباب أمامهم لإكمال ما بدأناه وسدِّ ما من الخروم تركناه.

وندعو الله أن يوفقنا في المستقبل القريب لإبراز حقيقة مذهبه في باقي المسائل الاعتقادية، لكي ينكشف على الناس وعلى أتباعه خاصة، فيكون هذا سبباً لهدايتهم إلى الحق وطريق السنة والصواب.

والله وحده هو الموفق والحمد لله رب العالمين

سعيد فودة

٧/١٢/١٩٩٧م

الخاتمة

ليس المقصود من هذا الكتاب مجرد الهجوم والنقد لآراء ابن تيمية أو مذهب ابن تيمية، بل المقصود أصالة هو إزالة الاختلاط الحاصل بين عقائد المجسمة وأهل السنة المنزهين لله تعالىٰ. وهذا الكتاب جاء نتيجة طبيعية وضرورية لإزالة الغبش وضعف الرؤية الكائنين في أعين كثير من الناس على اختلاف طبقاتهم في هذا العصر عن الدعوة الحقيقية لابن تيمية ومذهبه الذي يشكل فيه مجرد لبنة من لبناته. وليكون وسيلة يتبين بها الناس مدى الأهمية والفعالية التي يتصف بها علم التوحيد وهو علم الكلام، ذلك العلم المظلوم في هذا العصر، بل هو العلم الوحيد الذي لم يجد له ناصراً قوياً في هذا الزمان، هذا مع ما يتحلى به هذا العلم من عمق وجمع حقيقي بين العقل والنقل، ومع ما له من قدرة فائقة على نقد الآراء والمذاهب المخالفة للحق.

وادعو الله تعالى أن يكون هذا الكتاب بداية لنشاط أهل السنة يدفعهم إلى الالتفاف إلى هذا العلم، واتخاذه أساساً يبنون عليه نهضة المسلمين في هذا الزمان. بل إنني أقول إن النهضة الحقيقية لأهل السنة ليتسلموا قيادة العلوم الإسلامية لا يمكن بلوغها إلا بواسطة تمكنهم من الأصلين أصول الدين (علم الكلام) وأصول الفقه.

وهذا الكتاب مجرد مرحلة أولى في الكشف ونقد مذهب ابن تيمية وما يمثله من مذاهب وأقوال، أدعو الله أن يوفقني لإكمالها.

ابن تيمية هو واحد من ثلاثة رجال أثروا في فكر الأمة الإسلامية في هذا الزمان، يليه ابن رشد الحفيد الفيلسوف، وابن عربي الصوفي، وكل واحد من هؤلاء له أثر واضح في الناس في هذا الزمان، ونقد ابن تيمية هو المرحلة الأولى في المشروع الذي اعتزم إتمامه، وسوف يتلوه بإذن الله تعالى إبراز ما أقدر عليه من آراء كل من المذكورين. والله الموفق.

وليس لنا وراء الله تعالى مقصد ولا غاية

سعيد فودة

الفهرس التفصيلي

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفهرس الإجمالي

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة